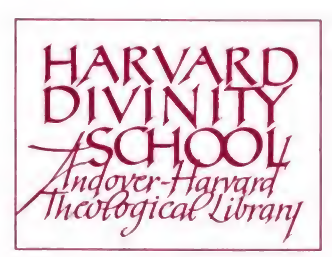
PSYCHE: SEELENCULT UND UNSTERBLICHKEITS GLAUBE DER GRIECHEN

Erwin Rohde




HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

PSYCHE

PSYCHE

Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

Von

Erwin Rohde.

Dritte Auflage.

Erster Band.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Vorbemerkungen zur dritten Auflage.

Die Mittheilung der verehrten Verlagsbuchhandlung, dass die Exemplare der zweiten Auflage von Rohdes Psyche nahezu vergriffen seien, war eine hocherfreuliche, sofern sie einen neuen Beweis liefert für die andauernde Wirkung dieses monumentalen Werkes, ja für die — trotz allen Banausenthums und trotz aller Fehler *intra* und *extra muros* — unauslöschliche Kraft wahrhaft classischer Philologie; zugleich aber musste diese Thatsache aufs Neue den Schmerz erwecken, dass der Verfasser selbst nicht mehr Zeuge dieses grossen Erfolges sein sollte, nicht mehr selbst, wie bei der zweiten Auflage, zu Nachträgen und Nachbesserungen die Hand an sein Werk legen konnte.

Der Aufforderung, die dritte Ausgabe zu besorgen, war der Unterzeichnete aus mehr als einem Grunde nicht im Stande, Folge zu leisten. Er trat aber alsbald mit nahestehenden Fachgenossen, vor Allem wieder mit den Collegen O. Crusius in Heidelberg und W. Schmid in Tübingen, in Berathung darüber, wie am besten die Herausgabe erfolgen solle. Darüber war er freilich mit sich und mit Anderen von vornherein im Reinen, dass das Buch im Ganzen und Wesentlichen völlig unverändert so bleiben müsse, wie es die — im eigentlichsten Sinne — letzte Hand seines Schöpfers dargeboten hatte. Auch die bereits öffentlich ausgesprochene Aufforderung, es möchte die Gelegenheit einer neuen Bearbeitung zu einer stärkeren Heranziehung des archäologischen

Materiales benutzt werden, als der von Rohde beliebten, machte ihm nicht allzu schwere Sorgen: denn Mass und Art der Berücksichtigung archäologischer Quellen und Forschungen war eine wohlbedachte und wohlbewusste, gleichfalls zum Charakter des Ganzen gehörig, den es unter allen Umständen zu wahren galt. Wohl aber mochte es angezeigt erscheinen, das Material überhaupt in ähnlich aufmerksamer und umsichtiger Weise nach dem heutigen Stand zu vervollständigen, wie dies Rohde selbst in der zweiten Auflage gegenüber der ersten gethan hatte, und dabei natürlich auch inzwischen erschienene, Rohdes Aufstellungen theils ergänzende, theils auch bekämpfende Arbeiten — wie die Wolfgang Helbigs und Anderer — gebührend in Anschlag zu bringen. Allerdings wäre selbst eine derartig bescheidene, auf das Nothwendigste sich beschränkende Ueberarbeitung, die Hinzufügung von Nachträgen und gelegentlichen Beigaben in knappster Form, eine Aufgabe, die nicht nur umfassende Gelehrsamkeit, feinen Takt und formales Geschick erfordert hätte, sondern auch einen nicht geringen Aufwand von Zeit. Es war daher eine Erleichterung der Frage wenigstens für den Augenblick, dass nach der Versicherung des Herrn Verlegers durchaus keine Zeit zu verlieren war und das Werk, wie es war, nicht lange auf dem Markte fehlen durfte.

Allein schon dieser Umstand entschied dafür, diesmal wenigstens nur einen möglichst correcten Neudruck der zweiten Auflage zu veranstalten und die erwähnten Ergänzungen für eine spätere Gelegenheit zu verschieben.

Der Aufgabe, die genaue Revision des Druckes zu überwachen, hat sich auf unsere Aufforderung ein dankbarer Schüler und einsichtsvoller Verehrer Rohdes, Professor Dr. Wilhelm Nestle in Schwäbisch-Hall, mit freudigster Bereitwilligkeit und mit bewährter Sorgfalt unterzogen.

Die Anfangs geäusserte Absicht unseres Herrn Correctors, eine grössere Einheitlichkeit in der Schreibung der Namen, und zwar mit den griechischen Lauten und Endungen,

durchzuführen, konnte ich nicht gutheissen. Denn Rohde hat bis zuletzt die Ansicht festgehalten, die er in den eben erscheinenden Briefen an Nietzsche[1] auf eine gleiche Absicht und Anfrage des Verfassers der „Geburt der Tragödie" bei Gelegenheit der zweiten Auflage dieser Schrift äusserte, so wenig er diese Ansicht — oder sonst irgend etwas — pedantisch durchführte. Dagegen ärgerte er sich oft und mit Recht über die Pedanterie, die mit griechisch geschriebenem — und doch dann meist lateinisch betontem — „Aischylos" u. s. w. strengere Philologie zu vertreten wähnt — und dafür um so geringere literarische Bildung, selbst in einer solchen Kleinigkeit und Aeusserlichkeit, verräth —, und die ähnlich mit ihrem „Vergil" denjenigen Anstoss gibt, die sich noch ausserhalb der Philologie für „Virgil" und seines Gleichen ein Herz und offnen Sinn bewahrt haben; lächelnd billigte er mein Verlangen an solche Pedanten, nun doch auch „Horaz, Lucrez, Properz" u. ä. zu vermeiden und dafür womöglich „Horat" u. s. w. zu schreiben und zu sprechen: denn es steht doch nach Zeit und Art das *c* (*z*) für *t* (*k*) auf der gleichen Stufe, wie jenes *i* für *e* — oder vielmehr „Virgil, Horaz" u. s. w. sind die für uns Deutsche historisch berechtigten und allein erträglichen Formen, so gut wie *Vergilius*, *Horatius* u. s. w. für die Römer, *Virgile*, *Horace* für die Franzosen u. a. m.

Dagegen glaubte ich zwei kleine, gleichfalls äusserliche Neuerungen veranlassen zu sollen. Einmal wurden die Seitenzahlen der ersten Ausgabe an den Rand gedruckt, da bei der im ersten Theil etwas verschobenen, im zweiten ganz veränderten Paginirung der zweiten Auflage — mit der diese neue natürlich Seite für Seite übereinstimmt — das Aufsuchen der so häufigen Citate nach dem ersten Druck immer einigen Zeitverlust mit sich brachte. Sodann aber schien einige Er-

[1] Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde, herausgegeben von Elisabeth Förster-Nietzsche und Fritz Schöll (Zweiter Band der Nietzsche-Briefe), Berlin und Leipzig, Schuster und Loeffler 1902, S. 386 f.

weiterung und Vervollständigung des Registers, wie bei der neuen Bearbeitung des „Griechischen Romans", so auch hier wohl angebracht. Herr Professor Nestle hat sich auch dieser Mühe unterzogen, und College Crusius hatte die Freundlichkeit, ihn dabei noch etwas zu unterstützen.

Endlich schien es wünschenswerth und wohlberechtigt, das erste Vorwort, das Rohde selbst freilich bei der zweiten Auflage weggelassen hatte, wieder einzusetzen.

Das sind nun so rechte „Revisorbemerkungen" an der Spitze eines Buches, das nicht nur zu den Grundwerken und Hauptwerken der Alterthumswissenschaft gehört und allezeit gehören wird, sondern einen Ehrenplatz in unserer wissenschaftlichen und selbst schöngeistigen Literatur überhaupt, nach Inhalt und Form, beanspruchen darf. Indessen nur zu solchen bietet eben diese, lediglich „revidirte", Neuausgabe Anlass. Es würde Niemanden mehr als den Unterzeichneten freuen, wenn in absehbarer Zeit ein dazu berufener und auserwählter Bearbeiter, unter pietätvoller Wahrung des Rohdeschen Eigenthums, mehr als derartige Aeusserlichkeiten bei einer abermaligen Neuauflage zu bemerken und beizufügen hätte.

Heidelberg, Oktober 1902.

Fritz Schöll.

Vorwort zur ersten Auflage.

Dieses Buch will, indem es die Meinungen der Griechen von dem Leben der menschlichen Seele nach dem Tode darlegt, einen Beitrag zu einer Geschichte griechischer Religion geben. Ein solches Unternehmen hat in besonderem Maasse mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die einer jeden Untersuchung des religiösen Gedankenlebens der Griechen sich entgegenstellen.

Die griechische Religion, als eine gewordene, nicht gestiftete Religion, hat den Gedanken und Gefühlen, die sie von innen bestimmen und nach aussen gestalten, niemals begrifflichen Ausdruck gegeben. In religiösen Handlungen allein stellte sie sich dar; sie hat keine Religionsbücher, aus denen der tiefste Sinn und der Zusammenhang der Gedanken, in denen der Grieche zu den göttlichen Mächten, die sein Glaube ihm schuf, in Beziehung trat, sich ablesen liesse. Gedanken und Phantasie griechischer Dichter umspielen den, trotz des Mangels begrifflicher Entwicklung, oder vielleicht eben deswegen, wunderbar sicher bei seiner ursprünglichen Art verharrenden Kern griechischer Volksreligion. Dichter und Philosophen bieten in dem, was von ihren Schriften auf unsere Zeit gekommen ist, die einzigen Urkunden griechischen religiösen Gedankenlebens dar. Sie mussten auch bei der hier unternommenen Forschung auf lange Strecken die Führer sein. Aber wenn auch, in griechischen Lebensverhältnissen, die religiösen Anschauungen der Dichter und Philosophen schon an und für sich einen wichtigen Theil griechischer Religion überhaupt darstellen, so lassen sie doch immer nur die Stellung erkennen, die der Einzelne, in voller Freiheit der Entscheidung, zu der Religion der Väter sich gab. Wohl konnte dieser, soweit es der Gang seiner eigenen Gedanken zuliess, mit der schlichten Empfindung, die den Volksglauben und die Handlungen volksthümlicher εὐσέβεια gestaltet hatte und bestimmte, sich durchdringen. Und in der That, wie wenig wüssten wir von den religiösen Gedanken, die dem gläubigen Griechen das Herz bewegten, ohne die Aussagen der Philosophen und Dichter (dazu noch einiger attischer Redner), in denen diese sonst in stummem Gefühl verschlossenen Gedanken Stimme gewinnen. Aber der würde ja stark im Irrthum sein und zu wunderlichen Ergebnissen kommen, der aus dem, was in griechischer Literatur an religiösen Gedanken hervortritt, ohne Umstände eine „Theologie des griechischen Volksglaubens“ herausziehen zu können vermeinte. Wo literarische Aussagen und Andeutungen uns im

Stich lassen, stehen wir der griechischen Religion und ihren innersten Motiven nur ahnend gegenüber. Es fehlt ja nicht an Solchen, die aus dem eigenen wackeren Herzen und dienstwilliger Phantasie uns allen gewünschten Aufschluss heraufholen zu können sicher sind; oder die dem alten Götterglauben zu rechter Verdeutlichung die Regungen christlicher Frömmigkeit mehr oder weniger harmlos unterschieben. Hiebei wird beiden Religionsweisen Unrecht gethan, und ein Erfassen des inneren Sinnes griechischer Gläubigkeit nach seiner selbstständigen Art vollends unmöglich gemacht. Besonders an dem, mehr selbst als er verdiente von der Aufmerksamkeit der Religionsforschung bevorzugten Punkte einer Verschmelzung der Götterverehrung und des Seelenglaubens, den Eleusinischen Mysterien, hat sich die vollkommene Unerspriesslichkeit der Unterschiebung wechselnder Gedanken oder Stimmungen moderner Welt und Cultur für die Aufhellung des inneren Lebenstriebes dieser bedeutungsvollen Culthandlungen wieder und wieder gezeigt. Besonders an diesem Punkte hat die gegenwärtige Darstellung darauf verzichtet, durch Hineinstellung eines selbstgegossenen Lichtleins über das ehrwürdige Dunkel einen zweideutigen Flackerglanz zu verbreiten. Es wird nicht geleugnet, dass es hier, und so in antiker εὐσέβεια an vielen Stellen, ein Tiefstes und Bestes gab, das unserer Erkenntniss sich entzieht. Aber das aufklärende Wort, niemals aufgezeichnet, ist uns verloren. Besser als in modernen Schlagworten ein Surrogat zu suchen, ist die schlichte Hinstellung der uns bekannten äusseren Erscheinungen griechischer Frömmigkeit in der scheinbaren Kälte ihrer Thatsächlichkeit. Es wird hiebei an Anregung zu eigenen Gedanken und Vermuthungen, die nicht immer sich hervorzudrängen brauchen, nicht fehlen. Die Thatsachen des griechischen Seelencultes und des auch nur theilweise seinen innersten Impulsen nach unserem nachempfindenden Verständniss zugänglichen Unsterblichkeitsglaubens deutlich herauszustellen, nach Ursprung und Entwicklung, Wandlung und Verschwisterung mit verwandten Gedankenrichtungen zu bestimmter

Anschauung zu bringen, war die eigentliche Aufgabe. Die einzelnen Fäden sehr verschiedener Gedankenläufe aus der wirren Verhedderung, in der sie in mancher Vorstellung (und Darstellung) sich ineinander verwickeln, herauszulösen und reinlich nebeneinander laufen zu lassen, schien besonders erforderlich. Warum diesen Aufgaben nicht überall mit gleichen Mitteln, bald in knapperer Zusammenfassung des Wesentlichen, bald in ausführlicher Darlegung und weiter ausgedehnter, bisweilen scheinbar selbst fernhin abschweifender Verfolgung aller Zusammenhänge nachgegangen worden ist, wird Kennern des Gegenstandes leicht verständlich sein. Wo einmal tiefer in die überfliessende Fülle der Einzelthatsachen eingegangen worden war, bot sich in den „Nachträgen“ (S. 692 ff.) Gelegenheit, die (freilich immer nur relative) Vollständigkeit der Darstellung zu ergänzen. Hiezu gab die lange Frist, die zwischen der Veröffentlichung der zwei Abtheilungen dieses Buches lag, die Möglichkeit. Die erste Hälfte (bis S. 294) ist schon im Frühjahr 1890 ausgegeben worden, die Vollendung des Uebrigen hat sich unter ungünstigen Umständen bis heute hinausgezogen. Die beiden Theile liessen sich, so wie geschehen, gesondert halten: ihre Themen gehen in der Hauptsache nach den zwei, im Titel des Buches bezeichneten Seiten des „Seelencultes“ und des „Unsterblichkeitsglaubens“ auseinander. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube verschlingen sich wohl zuletzt an einzelnen Stellen; aber sie nehmen ihren Ausgang von verschiedenen Punkten und gehen zumeist gesonderte Wege. Der Unsterblichkeitsgedanke insbesondere geht aus von einer begeisterten Anschauung, der die Seele des Menschen als den ewigen Göttern verwandtschaftlich nahestehend, ja wesensgleich sich offenbart, und gleichzeitig die Götter als der Seele gleich, d. h. als freie, des Körperlichen und Sichtbaren nicht bedürftige Geister (diese Vergeistigung des Götterglaubens, nicht eigentlich, wie Aristoteles in jenen merkwürdigen Ausführungen bei Sext. Empir. *adv. math.* III 20 ff. annimmt, der Götterglaube überhaupt, hat seinen Ursprung in dem, was die

Seele καθ' ἑαυτήν, frei geworden vom Leibe, in ἐνθουσιασμοί und μαντεῖαι von ihrer Gottnatur selbst erfährt). Das führt weit ab von den Vorstellungen, die dem Seelencult zu Grunde liegen.

Einen Uebelstand, den ich die günstigen Leser (deren die erste Hälfte des Buches, wie ich dankbar anzuerkennen habe, eine grosse Zahl gefunden hat) entschuldigend hinzunehmen bitte, hat die Ausgabe des Buches in zwei Hälften nach sich gezogen. Die sechzehn Excurse des Anhangs, die in der ersten Hälfte angekündigt sind, haben, als in der zweiten Hälfte der Umfang des Buches über Vermuthen angewachsen war und das μέτρον αὔταρκες fast schon überschritten hatte, nicht mehr ausgeführt werden können. Das Buch vertrug keine weitere Belastung. Die Excurse werden, soweit sie noch ein selbständiges Interesse darbieten, an anderer Stelle eine Unterkunft finden. Das Verständniss des Buches selbst wird durch das Fehlen dieser, als wahre Abschweifungen gedachten Ausführungen nirgends beeinträchtigt.

Heidelberg, 1. Nov. 1893.

Erwin Rohde.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage dieses Buches hat mir willkommenen Anlass geboten, an vielen Stellen die Darstellung genauer und treffender zu fassen, früher Uebersehenes oder Uebergangenes einzufügen, manche abweichende Ansichten, die sich mittlerweile geltend gemacht hatten, zustimmend oder abwehrend zu berücksichtigen. Die Polemik ist jedoch in engen Grenzen gehalten und auf Punkte von geringerer Bedeutung (und dort auf Einwendungen von grösserer Erheblichkeit) eingeschränkt geblieben. Die Anlage und — wenn ich so sagen darf —

der Styl des ganzen Buches forderte im Wesentlichen überall, und in den grossen Hauptlinien der Darstellung am meisten, eine rein positive Hinstellung meiner Erkenntnisse und Ansichten. Dieser Hinstellung ging begreiflicher Weise im Geiste des Autors eine polemische Auseinandersetzung mit den vielen und mannichfachen über die hier behandelten Gegenstände von Anderen vorgebrachten Meinungen und Lehren voraus, die er seinerseits ablehnen musste. Solche Polemik liegt durchweg dem Buche zu Grunde, allermeist freilich nur in latentem Zustande. Und hiebei habe ich es auch in dieser neuen Bearbeitung des Buches bewenden lassen wollen. Da weder eigene Ueberlegungen noch fremde Einwendungen mich an der Ueberzeugung von der Haltbarkeit meiner nicht ohne Arbeit und vieles Hinundherdenken aufgestellten und zu gegenseitiger Befestigung und der endlichen Errichtung eines Ganzen fest ineinandergreifenden Meinungen irre gemacht haben: — so durfte ich an allen Hauptpunkten meine Darstellung unverändert bestehen lassen. Ich vertraue darauf, dass sie, auch ohne weitere Vertheidigungswerke von meiner Hand, ihre Rechtfertigung und ihren Schutz in sich selber trage.

Auch in der Anlage und Ausführung des Ganzen und seiner Theile ist nichts geändert worden, und nichts entfernt: für den Plan, dem ich zu folgen mir vorgesetzt hatte, ist nichts Entbehrliches in dem Buche enthalten. Dieser Plan ging nun freilich ersichtlich nicht dahin, in einer compendiösen Zusammenpackung eilig Vorüberstreichenden das Nothdürftigste über Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen darzureichen. Ein solcher Eilfertiger, der sich selbst zum Recensenten meines Buches — wer weiss, warum — besonders geschickt erschien, hat mir in aller Treuherzigkeit angesonnen, von dem ihm nicht weiter dienlichen Ueberfluss bei einer gütigst in Aussicht gestellten zweiten Auflage das Meiste über Bord zu werfen. Diesen Gefallen habe ich ihm nicht thun können. Ich habe mein Buch für gereiftere, der Schule und den Handbüchern entwachsene Leser geschrieben, die den

Plan und Sinn, aus denen ich weite Gebiete der Literaturgeschichte und der Culturgeschichte in meine Betrachtung zu ziehen mich bestimmt sah, zu fassen und zu würdigen verstünden. Solcher Leser hat die erste Auflage eine grosse Zahl gefunden; ich darf das Gleiche dem nun erneueten Buche wünschen und erhoffen.

In der neuen Bearbeitung ist das Werk, leichterer Benutzung zuliebe, in zwei Bände (die den zwei Abtheilungen, in denen es ehemals ausgegeben war, entsprechen) getheilt worden. — Es war mir nahegelegt worden, von dem Text die unter ihm stehenden Anmerkungen zu trennen und diese in einem besonderen Anhang zu vereinigen. Ich habe mich aber nicht entschliessen können, dieser modischen Einrichtung, die mir überall, wo sie mir in Büchern der letzten Jahre begegnet ist, überaus unzweckmässig und der ungestörten Aufnahme des Textes, der sie dienen will, gerade besonders hinderlich erscheinen wollte, bei mir Raum zu geben. Selbständig mitarbeitende Leser werden ohnehin eine Trennung des Beweismaterials von den Behauptungen des Autors nicht wünschenswerth finden. Es hat sich aber, zu meiner besonderen Freude, auch die Theilnahme zahlreicher Leser aus nicht zünftig philologischen Kreisen dem Buche zugewandt, die doch durch die stellenweis etwas abenteuerlich pedantische Breitspurigkeit der unten munkelnden „Anmerkungen“ nicht weiter sich in der Aufmerksamkeit auf die helleren Töne des oberen Textes müssen gestört gesehen haben. So habe ich nur eine kleinere Anzahl zu besonderer Selbständigkeit ausgewachsener Anmerkungen in den „Anhang“ jedes der zwei Bände verwiesen.

Heidelberg, 27. November 1897.

Erwin Rohde.

Inhalt.

Seelenglaube und Seelencult in den homerischen Gedichten.

I.

Der unmittelbaren Empfindung des Menschen scheint nichts 1 so wenig einer Erklärung oder eines Beweises bedürftig, nichts so selbstverständlich wie die Erscheinung des Lebens, die Thatsache seines eigenen Lebens. Dagegen das Aufhören dieses so selbstverständlichen Daseins erregt, wo immer es ihm vor Augen tritt, immer aufs Neue sein Erstaunen. Es giebt Völkerstämme, denen jeder Todesfall als eine willkürliche Verkürzung des Lebens erscheint, wenn nicht durch offene Gewalt, so durch versteckte Zaubermacht herbeigeführt. So unfassbar bleibt ihnen, dass dieser Zustand des Lebens und Selbstbewusstseins von selbst aufhören könne.

Ist einmal das Nachdenken über so bedenkliche Dinge erwacht, so findet es bald das Leben, eben weil es schon an der Schwelle aller Empfindung und Erfahrung steht, nicht weniger räthselhaft als den Tod, bis in dessen Bereich keine Erfahrung führt. Es kann begegnen, dass bei allzu langem Hinblicken Licht und Dunkel ihre Stellen zu tauschen scheinen. Ein griechischer Dichter war es, dem die Frage aufstieg:

> Wer weiss denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist,
> und, was wir Sterben nennen, drunten Leben heisst? —

Von solcher müden Weisheit und ihren Zweifeln finden wir das Griechenthum noch weit entfernt da, wo es zuerst, aber schon auf einem der Höhepuncte seiner Entwicklung, zu uns redet: in den homerischen Gedichten. Mit Lebhaftigkeit redet der Dichter, reden seine Helden von den Schmerzen und Sorgen [2] des Lebens in seinen einzelnen Wechselfällen, ja nach seiner gesammten Anlage; denn so haben es ja die Götter beschieden den armen Menschen, in Mühsal und Leid zu leben, sie selber aber sind frei von Kummer. Aber von dem Leben im Ganzen sich abzuwenden, kommt keinem homerischen Menschen in den Sinn. Von dem Glück und der Freudigkeit des Lebens wird nur darum nicht ausdrücklich geredet, weil sich das von selbst versteht bei einem rüstigen, in aufwärts steigender Bewegung begriffenen Volke, in wenig verschlungenen Verhältnissen, in denen die Bedingungen des Glückes in Thätigkeit und Genuss dem Starken leicht zufallen. Und freilich, nur für die Starken, Klugen und Mächtigen ist diese homerische Welt eingerichtet. Leben und Dasein auf dieser Erde ist ihnen so gewiss ein Gut, als es zur Erreichung aller einzelnen Güter unentbehrliche Bedingung ist. Denn der Tod, der Zustand, der nach dem Leben folgen mag —, es ist keine Gefahr, dass man ihn mit dem Leben verwechsle. „Wolle mir doch den Tod nicht wegreden“, so würde, wie Achill im Hades dem Odysseus, der homerische Mensch jenem grübelnden Dichter antworten, wenn er ihm den Zustand nach Ablauf des Erdenlebens als das wahre Leben vorspiegeln wollte. Nichts ist dem Menschen so verhasst wie der Tod und die Thore des Hades. Denn eben das Leben, dieses liebe Leben im Sonnenlichte, ist sicher dahin mit dem Tode, mag nun folgen was will.

2.

Aber was folgt nun? Was geschieht, wenn das Leben für immer aus dem entseelten Leibe entweicht?

Befremdlich ist es, dass neuerdings hat behauptet werden

können[1], es zeige sich auf irgend einer Stufe der Entwicklung homerischer Dichtung der Glaube, dass mit dem Augenblick des Todes Alles zu Ende sei, nichts den Tod überdaure. Keine Aussage in den beiden homerischen Gedichten (etwa in deren ältesten Theilen, wie man meint), auch nicht ein beredtes Stillschweigen berechtigt uns, dem Dichter und seinem Zeitalter eine solche Vorstellung zuzuschreiben. Immer wieder wird ja, wo von eingetretenem Tode berichtet worden ist, erzählt, wie der noch immer mit seinem Namen bezeichnete Todte, oder wie dessen „Psyche“ enteile in das Haus des Aïdes, in das Reich des Aïdes und der grausen Persephoneia, in die unterirdische Finsterniss, den Erebos, eingehe, oder, unbestimmter, in die Erde versinke. Ein Nichts ist es jedenfalls nicht, was in die finstere Tiefe eingehen kann, über ein Nichts kann, sollte man denken, das Götterpaar drunten nicht herrschen.

Aber wie hat man sich diese „Psyche“ zu denken, die, bei Leibesleben unbemerkt geblieben, nun erst, wenn sie „gelöst“ ist, kenntlich geworden, zu unzähligen ihresgleichen versammelt im dumpfigen Reiche des „Unsichtbaren“ (Aïdes) schwebt? Ihr Name bezeichnet sie, wie in den Sprachen vieler anderer Völker die Benennungen der „Seele“, als ein Luftartiges, Hauchartiges, im Athem des Lebenden sich Kundgebendes. Sie entweicht aus dem Munde, auch wohl aus der klaffenden Wunde des Sterbenden — und nun wird sie, frei geworden, auch wohl genannt „Abbild“ (εἴδωλον). Am Rande des Hades sieht Odysseus schweben „die Abbilder derer, die sich (im Leben) gemüht haben“. Diese Abbilder, körperlos, dem Griffe des Lebenden sich entziehend, wie ein Rauch (Il. 23, 100), wie ein Schatten (Od. 11, 207. 10, 495), müssen wohl die Umrisse des einst Lebenden kenntlich wiedergeben: ohne Weiteres erkennt Odysseus in solchen Schattenbildern seine Mutter Antikleia, den jüngst verstorbenen Elpenor, die vorangegangenen Gefährten aus dem troischen Kriege wieder. Die

[1] E. Kammer, *Die Einheit der Odyssee*, S. 510 ff.

Psyche des Patroklos, dem Achilleus nächtlich erscheinend, gleicht dem Verstorbenen völlig an Grösse und Gestalt und am Blicke der Augen. Die Art dieses schattenhaften Ebenbildes des Menschen, das im Tode sich von diesem ablöst und schwebend enteilt, wird man am ersten verstehen, wenn man sich klar macht, welche Eigenschaften ihm nicht zukommen. Die Psyche nach homerischer Vorstellung ist nichts, was dem 4 irgendwie ähnlich wäre, was wir, im Gegensatz zum Körper, „Geist“ zu nennen pflegen. Alle Functionen des menschlichen „Geistes“ im weitesten Sinne, für die es dem Dichter an mannichfachen Benennungen nicht fehlt, sind in Thätigkeit, ja sind möglich, nur so lange der Mensch im Leben steht. Tritt der Tod ein, so ist der volle Mensch nicht länger beisammen: der Leib, d. i. der Leichnam, nun „unempfindliche Erde“ geworden, zerfällt, die Psyche bleibt unversehrt. Aber sie ist nun nicht etwa Bergerin des „Geistes“ und seiner Kräfte, nicht mehr als der Leichnam. Sie heisst besinnungslos, vom Geist und seinen Organen verlassen; alle Kräfte des Wollens, Empfindens, Denkens sind verschwunden mit der Auflösung des Menschen in seine Bestandtheile. Man kann so wenig der Psyche die Eigenschaften des „Geistes“ zuschreiben, dass man viel eher von einem Gegensatz zwischen Geist und Psyche des Menschen reden könnte. Der Mensch ist lebendig, seiner selbst bewusst, geistig thätig nur so lange die Psyche in ihm verweilt, aber nicht sie ist es, die durch Mittheilung ihrer eigenen Kräfte dem Menschen Leben, Bewusstsein, Willen, Erkenntnissvermögen verleiht, sondern während der Vereinigung des lebendigen Leibes mit seiner Psyche liegen alle Kräfte des Lebens und der Thätigkeit im Bereiche des Leibes, dessen Functionen sie sind. Nicht ohne Anwesenheit der Psyche kann der Leib wahrnehmen, empfinden und wollen, aber er übt diese und alle seine Thätigkeiten nicht aus durch die oder vermittelst der Psyche. Nirgends schreibt Homer der Psyche solche Thätigkeit im lebendigen Menschen zu; sie wird überhaupt erst genannt, wenn ihre Scheidung vom lebendigen Menschen bevor-

steht oder geschehen ist: als sein Schattenbild überdauert sie ihn und alle seine Lebenskräfte.

Fragt man nun (wie es bei unseren homerischen Psychologen üblich ist), welches, bei dieser räthselhaften Vereinigung eines lebendigen Leibes und seines Abbildes, der Psyche, der „eigentliche Mensch“ sei, so giebt Homer freilich widerspruchsvolle Antworten. Nicht selten (und gleich in den ersten Versen der Ilias) wird die sichtbare Leiblichkeit des Menschen als „Er selbst“ der Psyche (welche darnach jedenfalls kein Organ, kein Theil dieser Leiblichkeit sein kann) entgegengesetzt[1]. Andererseits wird auch wohl das im Tode zum Reiche des Hades Forteilende mit dem Eigennamen des Lebenden, als „er selbst“, bezeichnet[2], dem Schattenbild der Psyche also — denn dieses allein geht doch in den Hades ein — Name und Werth der vollen Persönlichkeit, des „Selbst“ des Menschen zugestanden. Wenn man aber aus solchen Bezeichnungen geschlossen hat, entweder dass „der Leib“, oder dass vielmehr die Psyche der „eigentliche Mensch“ sei[3], so hat man in jedem Falle die eine Hälfte der Aussagen unbeachtet oder unerklärt gelassen. Unbefangen angehört, lehren jene, einander scheinbar widersprechenden Ausdrucksweisen, dass sowohl der sichtbare Mensch (der Leib und die in ihm wirksamen Lebenskräfte) als die diesem innewohnende Psyche als das „Selbst“ des Menschen bezeichnet werden können. Der Mensch ist nach homerischer

---

[1] Beispielsweise Il. 1, 3: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχάς (κεφαλάς, nach Il. 11, 55, vorschnell Apollonius Rhod.) Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσι. Il. 23, 105: παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο ψυχὴ ἐφεστήκει, — — ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ (vgl. 66).

[2] Beispielsweise Il. 11, 262: ἔνθ' Ἀντήνορος υἷες ὑπ' Ἀτρεΐδῃ βασιλῆι πότμον ἀναπλήσαντες ἔδυν δόμον Ἄϊδος εἴσω. Die ψυχή des Elpenor, dann des Tiresias, seiner Mutter, des Agamemnon u. s. w. redet in der Nekyia Odysseus ohne Weiteres an als: Ἐλπῆνορ, Τειρεσίη, μῆτερ ἐμή u. s. w. Weiter vgl. Wendungen, wie Il. 23, 244: εἰς ὅ κεν αὐτὸς ἐγὼ Ἄϊδι κεύθωμαι, Il. 15, 251 καὶ δὴ ἔγωγ' ἐφάμην νέκυας καὶ δῶμ' Ἀΐδαο ἤματι τῷδ' ἵξεσθαι —, auch Il. 14, 456 f. u. s. w.

[3] Die erste Meinung ist diejenige Nägelsbachs, die andere vertritt Grotemeyer.

Auffassung zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode. Dies und nichts Anderes ist seine Psyche.

Eine solche Vorstellung, nach der in dem lebendigen, voll beseelten Menschen, wie ein fremder Gast, ein schwächerer Doppelgänger, sein anderes Ich, als seine „Psyche“ wohnt, will uns freilich sehr fremdartig erscheinen. Aber genau dieses 6 ist der Glaube der sogenannten „Naturvölker“ der ganzen Erde[1], wie ihn mit eindringlicher Schärfe namentlich Herbert Spencer ergründet hat. Es hat nichts Auffallendes, auch die Griechen eine Vorstellungsart theilen zu sehen, die dem Sinne uranfänglicher Menschheit so nahe liegt. Die Beobachtungen, die auf dem Wege einer phantastischen Logik zu der Annahme des Doppellebens im Menschen führten, können der Vorzeit, die den Griechen Homers ihren Glauben überlieferte, nicht ferner gelegen haben als anderen Völkern. Nicht aus den Erscheinungen des Empfindens, Wollens, Wahrnehmens und Denkens im wachen und bewussten Menschen, sondern aus den Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens im Traum, in der Ohnmacht und Ekstase ist der Schluss auf das Dasein eines zwiefachen Lebendigen im Menschen, auf die Existenz eines selbständig ablösbaren „Zweiten Ich“ in dem Innern des täglich sichtbaren Ich gewonnen worden. Man höre nur die Worte eines griechischen Zeugen, der, in viel späterer Zeit, klarer als Homer irgendwo, das Wesen der Psyche ausspricht und zugleich die Herkunft des Glaubens an solches Wesen erkennen lässt. Pindar (*fr.* 131) lehrt: der Leib folgt dem Tode, dem allgewaltigen. Lebendig aber bleibt das Abbild des Lebenden („denn dieses allein stammt von den Göttern“: das ist freilich nicht homerischer Glaube), es schläft aber (dieses Eidolon), wenn die Glieder thätig sind, aber dem Schlafenden oft im

[1] Auch der civilisirten Völker alter Zeit. Nichts anderes als ein solches, das sichtbare Ich des Menschen wiederholendes εἴδωλον und zweites Ich ist, in seiner ursprünglichen Bedeutung, der genius der Römer, die Fravaschi der Perser, das Ka der Aegypter.

Traume zeigt es Zukünftiges. — Deutlicher kann nicht gesagt werden, dass an der Thätigkeit des wachen und vollbewussten Menschen sein Seelenabbild keinen Theil hat. Dessen Reich ist die Traumwelt; wenn das andere Ich, seiner selbst unbewusst, im Schlafe liegt, wacht und wirkt der Doppelgänger. In der That, während der Leib des Schlafenden unbeweglich verharrt, sieht und erlebt Er selbst, im Traume, Vieles und Seltsames — Er selbst (daran kann er nicht zweifeln) und doch nicht sein, 7 ihm und Anderen wohlbekanntes sichtbares Ich, denn dieses lag ja wie todt, allen Eindrücken unzugänglich. Es lebt also in ihm ein zweites Ich, das im Traume thätig ist. Dass die Traumerlebnisse thatsächliche Vorgänge sind, nicht leere Einbildungen, steht auch für Homer noch fest. Nie heisst es bei ihm, wie doch oft bei späteren Dichtern, dass der Träumende dies und jenes zu sehen „meinte“: was er im Traume wahrnimmt, sind wirkliche Gestalten, der Götter selbst oder eines Traumdämons, den sie absenden, oder eines flüchtigen „Abbildes“ (Eidolon), das sie für den Augenblick entstehen lassen; wie das Sehen des Träumenden ein realer Vorgang ist, so das, was er sieht, ein realer Gegenstand. So ist es auch ein Wirkliches, was dem Träumenden erscheint als Gestalt eines jüngst Verstorbenen. Kann diese Gestalt dem Träumenden sich zeigen, so muss sie eben auch noch vorhanden sein: sie überdauert also den Tod, aber freilich nur als ein luftartiges Abbild, so wie wir wohl unser eigenes Bild im Wasserspiegel[1] gesehen haben. Denn greifen und halten, wie einst das sichtbare Ich, lässt sich dieses Luftwesen nicht, darum eben heisst es „Psyche“. Den uralten Schluss auf das Dasein solches Doppelgängers im Menschen wiederholt, als der todte Freund ihm im Traume erschienen und wieder entschwunden ist, Achilleus (Il. 23, 103 f.):

---

[1] ὑποτίθεται (scil. Homer) τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδώλοις τοῖς ἐν τοῖς κατόπτροις φαινομένοις ὁμοίας καὶ τοῖς διὰ τῶν ὑδάτων συνισταμένοις, ἃ καθάπαξ ἡμῖν ἐξείκασται καὶ τὰς κινήσεις μιμεῖται, στερεμνώδη δὲ ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἀντίληψιν καὶ ἁφήν. Appollodor. π. θεῶν bei Stobaeus, *Ecl.* I, p. 420 W.

ihr Götter, so bleibt denn wirklich auch noch in des Hades Behausung eine Psyche und ein Schattenbild (des Menschen), doch es fehlt ihm das Zwerchfell (und damit alle Kräfte, die den sichtbaren Menschen am Leben erhalten).

Der Träumende also und was er im Traume sieht, bestätigt das Dasein eines für sich existirenden zweiten Ich[1]. 8 Der Mensch macht aber auch die Erfahrung, dass sein Leib todesähnlicher Erstarrung verfallen kann, ohne dass Traumerlebnisse das zweite Selbst beschäftigten. In solcher „Ohnmacht“ hat nach griechischer Vorstellung und homerischem Ausdruck „die Psyche den Leib verlassen“[2]. Wo war sie? Man weiss es nicht. Aber sie kommt für dieses Mal noch wieder, und mit ihr wird „der Geist in das Zwerchfell wieder versammelt“. Wird sie einst, im Tode, sich für immer von dem sichtbaren Leibe trennen, so wird also diesem der „Geist“ niemals wiederkehren; sie selbst[3], wie sie damals, zeitweise vom Leibe getrennt, nicht unterging, wird auch dann nicht in Nichts zerfliessen.

3.

Soweit gehen die Erfahrungen, aus denen eine Urweltlogik überall die gleichen Folgerungen gewonnen hat. Nun aber: wohin entfliegt die frei gewordene Psyche? was wird

[1] Vgl. Cicero, *de divin.* I, § 63: *iacet corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Tuscul.* I, § 29: *visis quibusdam saepe movebantur eisque maxime nocturnis, ut viderentur ei qui vita excesserant vivere.* Hier findet man durch einen antiken Zeugen das subjektive und das objective Element des Traumes in seiner Bedeutung für die Entstehung des Seelenglaubens treffend bezeichnet.

[2] τὸν δ' ἔλιπε ψυχή — — αὖθις δ' ἀμπνύνθη Il. 5, 696 f. τὴν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νὺξ ἐκάλυψεν, ἤριπε δ' ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν — ἐπεὶ οὖν ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη —. Il. 22, 466 ff. 475. Sehr merkwürdig Il. 5, 696 ff. Od. 24, 348: ἀποψύχοντα.

[3] Von dem *suspirium* (= λειποψυχία) redend, sagt Seneca, *epist.* 54, 2: *medici hanc „meditationem mortis“ vocant. faciet enim aliquando spiritus ille, quod saepe conatus est.*

mit ihr? Hier beginnt *the undiscovered country,* und es kann scheinen, als liefen an ihrem Eingang die Wege völlig auseinander.

Die „Naturvölker“ pflegen den vom Leibe getrennten „Seelen“ eine gewaltige, unsichtbar zwar, aber um so schrecklicher wirkende Macht zuzuschreiben, ja sie leiten zum Theil alle unsichtbare Gewalt von den „Seelen“ ab, und sind angstvoll bedacht, durch möglichst reiche Gaben das Wohlwollen dieser mächtigen Geisterwesen sich zu sichern. Homer dagegen kennt keine Wirkung der Psychen auf das Reich des Sichtbaren, 9 daher auch kaum irgend einen Cult derselben. Wie sollten auch die Seelen (wie ich nunmehr wohl, ohne Missverständniss zu befürchten, sagen darf) wirken? Sie sind alle versammelt im Reiche des Aïdes, fern von den lebenden Menschen, Okeanos, Acheron trennt sie von ihnen, der Gott selbst, der unerbittliche, unbezwingliche Thorhüter, hält sie fest. Kaum dass einmal ein Märchenheld, wie Odysseus, lebend bis an den Eingang des grausigen Reiches gelangt; sie selbst, die Seelen, sobald sie den Fluss überschritten haben, kommen nie mehr zurück: so versichert die Seele des Patroklos dem Freunde. Wie gelangen sie dahin? Die Voraussetzung scheint zu sein, dass die Seele beim Verlassen des Leibes, wiewohl ungern, „ihr Geschick bejammernd“, doch ohne alle Umstände zum Hades entschwebt, nach Vernichtung des Leibes durch Feuer für immer in den Tiefen des Erebos verschwindet. Ein später Dichter erst, der der Odyssee ihren letzten Abschluss gab, bedurfte des Hermes, des „Seelengeleiters“. Ob das eine Erfindung jenes Dichters oder (was viel wahrscheinlicher ist) nur eine Entlehnung aus altem Volksglauben einer einzelnen Gegend Griechenlands ist: gegenüber Homers festgeschlossenem Vorstellungskreise ist es eine Neuerung, und eine bedeutungsvolle. Schon beginnt man, scheint es, an der Nothwendigkeit des Hinabschwebens aller Seelen in das Haus der Unsichtbarkeit zu zweifeln, weist ihnen einen göttlichen Geleitsmann an, der sie durch magisch zwingenden „Abruf“

(Od. 24, 1) und die Kraft seines Zauberstabes ihm zu folgen nöthigt[1].

10 Drunten, im dumpfigen Höhlenbereich, schweben sie nun, bewusstlos, oder höchstens in dämmerndem Halbbewusstsein, mit halber, zirpender Stimme begabt, schwach, gleichgültig: natürlich, denn Fleisch, Knochen und Sehnen[2], das Zwerchfell, der Sitz aller Geistes- und Willenskräfte — alles dieses ist dahin; es war an den jetzt vernichteten, einst sichtbaren Doppelgänger der Psyche gebunden. Von einem „unsterblichen Leben" dieser Seelen zu reden, mit alten und neueren Gelehrten, ist unrichtig. Sie leben ja kaum mehr als das Bild des Lebenden im Spiegel; und dass sie ihr schattenhaftes Abbilddasein auch

---

[1] Eine eigenthümliche Vorstellung schimmert durch in einer Wendung wie Od. 14, 207: ἀλλ' ἤτοι τὸν Κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι εἰς Ἀΐδαο δόμους. Vgl. Il. 2, 302. Die Keren bringen sonst dem Menschen den Tod; hier geleiten sie (wie nach späterer Dichtung Thanatos selbst) den Todten in das Reich des Hades. Sie sind Hadesdämonen, nach ursprünglicher Bedeutung selbst dem Leben entrissene „Seelen" (s. unten); es ist eine wohlverständliche Vorstellung, dass solche Seelengeister, herumschwebend, ausfahrende Seelen eben gestorbener Menschen mit sich fortraffen zum Seelenreiche. Aber bei Homer ist von einer solchen Vorstellung nur in einer festgeprägten Redensart eine blasse Erinnerung erhalten.

[2] Von den Todten Od. 11, 219: οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν. Die Worte liessen sich ja, rein der Ausdrucksform nach, auch dahin verstehen, dass den Todten zwar Sehnen, ἶνες, blieben, aber keine Fleischtheile und Knochen, welche durch die Sehnen zusammengehalten werden könnten. Wirklich fasst so die homerischen Worte Nauck auf, *Mél. Grécorom.* IV, p. 718. Aber eine Vorstellung von solchen „Schatten", die zwar Sehnen, aber keinen aus Fleisch und Knochen gebildeten Leib haben, wird sich Niemand machen können; um uns zu überzeugen, dass Aeschylus aus den homerischen Worten eine so unfassbare Vorstellung gewonnen habe, genügen die verderbt und ausserhalb ihres Zusammenhanges überlieferten Worte des Fragm. 229 keinenfalls. Dass der Dichter jenes Verses der Nekyia nichts anderes sagen wollte, als: Fleisch, Knochen und Sehnen, die diese zusammenhalten könnten — Alles ist vernichtet, zeigt hinreichend die Fortsetzung: ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο δαμνᾷ, ἐπεί κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός, ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται. Wie sollte denn das Feuer die Sehnen nicht mit verzehrt haben?

nur ewig fortführen werden, wo stünde das bei Homer? Ueberdauert die Psyche ihren sichtbaren Genossen, so ist sie doch kraftlos ohne ihn: kann man sich vorstellen, dass ein sinnlich empfindendes Volk sich die ewig gedacht habe, denen, wenn einmal die Bestattung beendigt ist, weiter keinerlei Nahrung (im Cultus oder sonst) zukommt und zukommen kann? —

So ist die homerische helle Welt befreit von Nachtgespenstern (denn selbst im Traume zeigt sich die Psyche nach der Verbrennung des Leibes nicht mehr), von jenen unbegreiflich spukhaft wirkenden Seelengeistern, vor deren unheimlichem 11 Treiben der Aberglaube aller Zeiten zittert. Der Lebende hat Ruhe vor den Todten. Es herrschen in der Welt nur die Götter, keine blassen Gespenster, sondern leibhaft fest gegründete Gestalten, durch alle Weiten wirkend, wohnhaft auf heiterer Berghöhe „und hell läuft drüber der Glanz hin". Keine dämonische Macht ist neben ihnen, ihnen zuwider, wirksam; auch die Nacht giebt die entflogenen Seelen der Verstorbenen nicht frei. Man erschrickt unwillkürlich und spürt schon die Witterung einer anderen Zeit, wenn man in einer von später Hand eingedichteten Partie des 20. Buches der Odyssee erzählt findet, wie kurz vor dem Ende der Freier der hellsichtige Wahrsager in Halle und Vorhof schweben sieht in Schaaren die Seelengestalten (Eidola), die hinabstreben in das Dunkel unter der Erde; die Sonne erlischt am Himmel und schlimmes Dunkel schleicht herauf. Das Grauen einer tragischen Vorahnung hat dieser Spätling sehr wirksam hervorzurufen verstanden, aber solches Grauen vor gespenstischem Geistertreiben ist nicht mehr homerisch.

4.

Waren die Griechen von jeher so frei von aller Beängstigung durch die Seelen der Verstorbenen? Haben sie nie den abgeschiedenen Seelen einen Cultus gewidmet, wie ihn die „Naturvölker" der ganzen Erde kennen, wie er aber auch den Urverwandten des Griechenvolkes, den Indern, den Persern,

wohl vertraut war? Die Frage und ihre Beantwortung hat ein allgemeineres Interesse. In späterer Zeit, lange nach Homer, finden wir auch in Griechenland einen lebhaften Ahnencult, ein allgemeiner Seelencult ist in Uebung. Wenn sich beweisen liesse — was man meist ohne Beweis annimmt —, dass so spät erst unter Griechen eine religiöse Verehrung der Seelen sich zum ersten Mal entwickelt habe, so könnte man hier eine starke Unterstützung der oft geäusserten Meinung, nach der Seelencult erst aus dem Verfall ursprünglichen Göttercultes 12 entstehen soll, zu finden hoffen. Die Ethnographen pflegen dieser Meinung zu widersprechen, den Seelencult als eines der ersten und ältesten Elemente (wo nicht gar als das ursprünglich allein vorhandene) einer Verehrung unsichtbarer Mächte zu betrachten. Aber die „Naturvölker", aus deren Zuständen und Vorstellungen sie ihre Ansichten herzuleiten pflegen, haben zwar eine lange Vergangenheit, aber keine Geschichte: es kann der reinen Vermuthung oder theoretischen Construction nicht verwehrt werden, entsprechend jener eben berührten, vielen Religionshistorikern fast zu einer Art von Orthodoxie gewordenen Voraussetzung, auch in die gänzlich dunklen Uranfänge der „Naturvölker" einen, später erst zum Seelencult entarteten Göttercultus zu verlegen. Dagegen können wir die Entwicklung der griechischen Religion von Homer an auf lange Strecken verfolgen; und da bleibt denn freilich die beachtenswerthe Thatsache bestehen, dass ein Seelencult, dem Homer unbekannt, erst bei weiterer lebhafter Fortbildung der religiösen Vorstellungen sich heransbildet oder jedenfalls deutlicher hervortritt, wenn auch — was doch sehr zu beherzigen ist — nicht als Niederschlag einer Zersetzung des Götterglaubens und Götterdienstes, vielmehr als Nebenschössling gerade der aufs Höchste entwickelten Verehrung der Götter.

Soll man also wirklich glauben, dass dem vorhomerischen Griechenthum ein Cult der abgeschiedenen Seelen fremd war?

Dies unbedingt anzunehmen, verbieten uns, bei genauerer Betrachtung, die homerischen Gedichte selbst.

Es ist wahr, die homerischen Gedichte bezeichnen für uns den frühesten, deutlicher Kunde erreichbaren Punkt griechischer Culturentwicklung. Aber sie stehen ja keineswegs am ersten Beginn dieser Entwicklung überhaupt. Selbst am Anfang griechischer Heldendichtung, soweit diese der Nachwelt bekannt geworden ist, stehen sie nur darum, weil sie zuerst, wegen ihrer inneren Herrlichkeit und Volksbeliebtheit, der dauernden Aufbewahrung durch die Schrift gewürdigt worden sind. Ihr Dasein schon und die Höhe ihrer künstlerischen Vollendung nöthigen uns anzunehmen, dass ihnen eine lange 13 und lebhafte Entwicklung poetischer Sage und Sagendichtung voranliege; die Zustände, die sie als bestehend darstellen und voraussetzen, zeigen den langen Weg vom Wanderleben zur städtischen Ansiedelung, vom patriarchalischen Regiment zum Organismus der griechischen Polis als völlig durchmessen; und wie die Reife der äusseren Entwicklung, so beweist die Reife und Milde der Bildung, die Tiefe zugleich und Freiheit der Weltvorstellung, die Klarheit und Einfachheit der Gedankenwelt, die diese Gedichte widerspiegeln, dass vor Homer, um bis zu Homer zu gelangen, das Griechenthum viel gedacht und gelernt, mehr noch überwunden und abgethan haben muss. Wie in der Kunst so in aller Cultur ist das einfach Angemessene und wahrhaft Treffende nicht das Uranfängliche, sondern der Gewinn langer Mühe. Es ist von vorne herein undenkbar, dass auf dem langen Wege griechischer Entwicklung vor Homer einzig die Religion, das Verhältniss des Menschen zu unsichtbaren Gewalten, stets auf Einem Punkte beharrt sein sollte. Nicht aus Vergleichung der Glaubensentwicklung bei stammverwandten Völkern, auch nicht aus der Beachtung uralterthümlich scheinender Vorstellungen und Gebräuche des religiösen Lebens griechischer Stämme, die uns in späterer Zeit begegnen, wollen wir Aufschlüsse über die Cultgebräuche jener ältesten griechischen Vorzeit zu gewinnen suchen, in die eben Homers Gedichte, sich mächtig vorschiebend, uns den Einblick versperren. Solche Hilfsmittel, an sich unverächtlich, dürfen nur

zur Unterstützung einer aus weniger leicht trügenden Betrachtungen gewonnenen Einsicht verwendet werden. Für uns die einzige zuverlässige Quelle der Kenntniss des vorhomerischen Griechenthums ist Homer selbst. Wir dürfen, ja wir müssen auf eine Wandlung der Vorstellungen und Sitten schliessen, wenn in der sonst so einheitlich abgeschlossenen homerischen Welt einzelne Vorgänge, Sitten, Redewendungen uns begegnen, die ihre zureichende Erklärung nicht aus der im Homer sonst herrschenden, sondern allein aus einer wesentlich anders gearteten, 14 bei Homer sonst zurückgedrängten Allgemeinansicht gewinnen können. Es gilt nur, die Augen nicht, in vorgefasster Meinung, zu verschliessen vor diesen „Rudimenten" (***survivals*** nennen sie deutlicher englische Gelehrte) einer abgethanen Culturstufe mitten im Homer.

5.

Es fehlt in den homerischen Gedichten nicht an Rudimenten eines einst sehr lebhaften Seelencultes. Vor Allem ist hier dessen zu gedenken, was die Ilias von der Behandlung der Leiche des Patroklos erzählt. Man führe sich nur die Hauptzüge dieser Erzählung vor das Gedächtniss. Am Abend des Tages, an dem Hektor erschlagen ist, stimmt Achill mit seinen Myrmidonen die Todtenklage um den Freund an; dreimal umfahren sie die Leiche, Achill, dem Patroklos die „mörderischen Hände" auf die Brust legend, ruft ihm zu: „Gruss dir, mein Patroklos, noch an des Aïdes Wohnung"; was ich dir zuvor gelobt, das wird jetzt Alles vollbracht. Hektor liegt erschlagen als Beute der Hunde, und zwölf edle Troerjünglinge werde ich an deinem Todtenfeuer enthaupten. Nach Ablegung der Waffen rüstet er den Seinen das Todtenmahl, Stiere, Schafe, Ziegen und Schweine werden geschlachtet, „und rings strömte, mit Bechern zu schöpfen, das Blut um den Leichnam". — In der Nacht erscheint dem Achill im Traume die Seele des Patroklos, zu eiliger Bestattung mahnend. Am Morgen zieht das Myrmidonenheer in Waffen aus, die Leiche

in der Mitte führend; die Krieger streuen ihr abgeschnittenes Hauptbaar auf die Leiche, zuletzt legt Achill sein eigenes Haar dem Freunde in die Hand: einst war es vom Vater dem Flussgott Spercheios gelobt, nun soll, da Heimkehr dem Achill doch nicht bescheert ist, es Patroklos mit sich nehmen. Der Scheiterhaufen wird geschichtet, viele Schafe und Rinder geschlachtet, mit deren Fett wird der Leichnam umhüllt, ihre Leiber werden umher gelegt, Krüge voll Honig und Oel um die Leiche gestellt. Nun schlachtet man vier Pferde, zwei dem Patroklos gehörige Hunde, zuletzt zwölf von Achill zu diesem Zwecke lebendig gefangene troische Jünglinge; Alles wird mit dem Leichnam verbrannt; die ganze Nacht hindurch giesst Achill dunklen Wein auf die Erde, die Psyche des Patroklos herbeirufend. Erst am Morgen löscht man mit Wein das Feuer, die Gebeine des Patroklos werden gesammelt, in einen goldenen Krug gelegt und im Hügel beigesetzt.

Hier hat man die Schilderung einer Fürstenbestattung vor sich, die schon durch die Feierlichkeit und Umständlichkeit ihrer mannichfachen Begehungen gegen die bei Homer sonst hervortretenden Vorstellungen von der Nichtigkeit der aus dem Leibe geschiedenen Seele seltsam absticht. Hier werden einer solchen Seele volle und reiche Opfer dargebracht. Unverständlich sind diese Darbringungen, wenn die Seele, nach ihrer Trennung vom Leibe, alsbald bewusstlos, kraftlos und ohnmächtig davon flattert, also auch keinen Genuss vom Opfer haben kann. Und so ist es ja begreiflich, dass eine den Homer möglichst isolirende und in dem deutlich bestimmten Kreise seiner Vorstellungen festhaltende Betrachtungsweise sich zu sträuben pflegt, den Opfercharakter der hier dargebrachten Gaben anzuerkennen[1].

---

[1] Den Opfercharakter der Begehungen am *rogus* des Patroklos stellt wieder in Abrede v. Fritze, *de libatione veterum Graecorum* (1893) 71f. Zwar die Blutumrieselung soll als Opfer gelten dürfen; die anderen Vornahmen aber werden anders erklärt. Man könnte mit den gleichen Argumenten jedem ὁλοκαύτωμα für χθόνιοι, Heroen oder Todte den Opfercharakter abdisputiren. Speiseopfer sind ja die völlig verbrannten Leiber der Schafe

Man fragt aber vergebens, was denn anders als ein Opfer, d. h. eine beabsichtigte Labung des Gefeierten, hier der Psyche, sein könne das Umrieseln der Leiche mit Blut, das Abschlachten und Verbrennen der Rinder und Schafe, Pferde und Hunde und zuletzt der zwölf troischen Gefangenen an und auf dem Scheiterhaufen? Von der Erweisung reiner Pietätspflichten, wie man sonst wohl bei Erörterung mancher Gräuelbilder griechischen Opferrituals zu thun liebt, wird man uns hier ja nicht reden wollen. Homer kennt allerdings manche Begehungen reiner Pietät an der Leiche, aber die zeigen ein ganz anderes Gesicht. Und nicht etwa allein zur Stillung der Rachbegier des Achill werden hier, das Grausigste, Menschen geschlachtet: zweimal ruft Achill der Seele des Patroklos zu, ihr bringe er dar, was er vordem ihr gelobt habe (Il. 23, 20 ff. 180 ff.)[1].

---

und Rinder, Pferde und Hunde und Menschen natürlich nicht, aber Opfer darum nicht minder, von der Classe der Sühnopfer, in denen nicht das Fleisch dem Dämon zum Genuss angeboten, sondern das Leben der Geopferten ihm dargebracht wird. Dass Achill die troischen Gefangenen am rogus schlachtet, κταμένοιο χολωθείς (Il. 23, 23), hebt doch wahrlich den Opfercharakter dieser Darbringung an den (auch von Achill mit empfundenen) Groll des Todten nicht auf. — Der ganze Vorgang giebt ein Bild des ältesten Todtenopferritus, der von dem Ritus der Opfer für θεοὶ χθόνιοι noch in nichts verschieden ist. Dies erkennt auch Stengel, *Chthonischer und Todtencult* [in der Festschrift für L. Friedländer] 432 an, der im Uebrigen die Unterschiede zwischen beiden Cultweisen, wie sie im Laufe der Zeit sich allmählich ausbildeten, treffend beobachtet.

[1] Dass die Weinspende, die Achill in der Nacht ausgiesst und zu der er die Psyche des Patroklos ausdrücklich herbeiruft (Il. 23, 218—222), ein Opfer ist, so gut wie alle ähnlichen χοαί, ist ja unleugbar. Der Wein, mit dem (v. 257) der Brand des Scheiterhaufens gelöscht wird (vgl. 24, 791), mag nur zu diesem Zweck dienen sollen, als Opfer nicht zu gelten haben. Aber die Krüge mit Honig und Oel, die Achill auf den Scheiterhaufen stellen lässt (v. 170; vgl. Od. 24, 67. 68), können nicht wohl anders denn als ein Opfer betrachtet werden (mit Bergk, *Opusc.* II, 675); nach Stengel, *Jahrb. f. Philolog.* 1887, p. 649, dienen sie nur, die Flamme anzufachen: aber Honig wenigstens wäre dafür ein seltsames Mittel. Für Opferspenden am rogus oder am Grabe sind ja Oel und Honig stets verwendet worden (s. Stengel selbst, a. a. O. und *Philol.* 39, 378 ff.). — Nach Fritze, *de libat.* 72, wären die Krüge mit Honig und Oel bestimmt, nicht als Spendeopfer, sondern für das „Todtenbad“ (im

Die ganze Reihe dieser Opfer ist völlig von der Art, die man 16 für die älteste Art der Opferung halten darf, und die uns später in griechischem Ritual vielfach im Cult der Unterirdischen begegnet. Nur dem Dämon zu Ehren, nicht der Gemeinde, gleich anderen Opfern, zum Genuss, wird das Opferthier völlig verbrannt. Sieht man in solchen Holokausten für die chthonischen und manche olympische Gottheiten Opfergaben, so hat man kein Recht, den Begehungen am Scheiterhaufen des Patroklos einen anderen Sinn unterzuschieben. Die Darbringungen von Wein, Oel und Honig sind ebenfalls späterem Opferritus geläufig. Selbst das abgeschnittene Haar, dem Todten auf den Leib gestreut, in die starre Hand gelegt, ist eine Opfergabe, hier so gut wie in späterem griechischen Cultus und in dem Cultus vieler Völker[1]. Ja ganz besonders diese Gabe, als symbolische Vertretung werthvollen Opfers durch einen an sich nutzlosen Gegenstand (bei dessen Darbringung einzig der gute Wille geschätzt sein will) lässt, wie alle solche symbolische Opfergaben, auf eine lange Dauer und Entwicklung des Cultes, dem sie eingefügt ist, hier also des Seelencultes in vorhomerischer Zeit schliessen.

Der ganzen Erzählung liegt die Vorstellung zu Grunde, dass durch Ausgiessung fliessenden Blutes, durch Weinspenden 17 und Verbrennung menschlicher und thierischer Leichen die Psyche eines jüngst Verstorbenen erquickt, ihr Groll besänftigt werden könne. Jedenfalls wird sie hiebei als menschlichem Gebete noch erreichbar, als in der Nähe der Opfer verweilend gedacht. Das widerspricht sonstiger homerischer Darstellung, und eben um eine solche, seinen Hörern schon nicht mehr geläufige Vorstellung sinnfällig und im einzelnen Falle annehm-

---

Jenseits, im homerischen Hades!) zu dienen. Honig dürfte freilich auch in Griechenland zum Bade nur verwandt haben, wer unfreiwillig hineinplumpste, wie Glaukos.

[1] Ueber griechische Haaropfer s. Wieseler, *Philol.* 9, 711ff., der diese Opfer sicherlich mit Recht als stellvertretende Gaben statt alter Menschenopfer auffasst. Ebenso erklären sich Haaropfer bei anderen Völkern: vgl. Tylor, *Primitive cult.* 2, 364.

bar zu machen, hat wohl — wozu sonst durch den Verlauf der Erzählung keine Veranlassung gegeben war[1] — der Dichter die Psyche des Patroklos Nachts dem Achilleus erscheinen lassen. So ruft denn auch bis zum Ende der ganzen Begehung Achill der Seele des Patroklos, wie einer anwesenden, seinen Gruss wiederholt zu[2]. Es scheint freilich in der Art, wie Homer diese, von seiner sonstigen Auffassung sich entfernenden Handlungen durchführt, eine gewisse Unklarheit über die eigentlich zu Grunde liegenden, alterthümlich rohen Vorstellungen durch, eine gewisse Zaghaftigkeit des Dichters lässt sich in der, sonstiger homerischer Art gar nicht entsprechenden Kürze spüren, mit der das Grässlichste, die Hinschlachtung der Menschen sammt den Pferden und Hunden, erzählt wird. Man merkt überall: er ist es wahrlich nicht, der so grausige Vorgänge zum ersten Mal aus seiner Phantasie erzeugt; übernommen (woher auch immer[3]), nicht erfunden hat 18 Homer diese Bilder heroischen Seelencultes. Sie müssen ihm dienen, um jene Reihe von Scenen wild aufgestachelter Leidenschaft, die mit dem tragischen Tode des Patroklos begann, mit dem Fall und der Schleifung des troischen Vorkämpfers

[1] Die Aufforderung des Patroklos, ihn schleunig zu bestatten (v. 69 ff.), giebt kein ausreichendes Motiv: denn Achill hatte ja ohnehin für den nächsten Tag die Bestattung schon angeordnet, v. 49 ff. (vgl. 94 f.).

[2] v. 19. 179. Noch in der Nacht, welche auf die Errichtung des Scheiterhaufens folgt, ruft Achill, während die Leiche im Brande liegt, die Seele des Patroklos: ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλῆος δειλοῖο, v. 222. Die Vorstellung ist offenbar, dass die Gerufene noch in der Nähe verweile. Die Formel: χαῖρε — καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν (19. 179) spricht nicht dagegen, v. 19 mindestens können diese Worte unmöglich bedeuten: im Hades, denn noch ist die Seele ja ausserhalb des Hades, wie sie v. 71 ff. selbst mittheilt. Also nur: am, vor dem Hause des Hades (so ἐν ποταμῷ am Flusse u. s. w.). So bedeutet εἰς Ἀΐδαο δόμον oft nur: hin zum H. des Hades (Ameis zu κ. 512).

[3] Ob aus Schilderungen älterer Dichtung? oder hatte sich wenigstens bei der Bestattung von Fürsten ähnlicher Brauch bis in die Zeit des Dichters erhalten? Besonders feierlich blieb z. B. die Bestattung der spartanischen Könige, wie es scheint auch der kretischen Könige (so lange es solche gab): vgl. Aristot. *fr.* 476, p. 1556 a, 37 ff.

endigte, in einem letzten Fortissimo zum Schluss zu bringen. Nach so heftiger Erregung aller Empfindungen sollten die überspannten Kräfte nicht auf einmal zusammensinken; noch ein letzter Rest des übermenschlichen Pathos, mit dem Achill unter den Feinden gewüthet hat, lebt sich in der Ausrichtung dieses gräuelvollen Opfermahles für die Seele des Freundes aus. Es ist, als ob uralte, längst gebändigte Rohheit ein letztes Mal hervorbräche. Nun erst, nachdem Alles vollendet ist, sinkt Achills Seele zu wehmüthiger Ergebung herab; in gleichmüthigerer Stimmung heisst er nun die Achäer „in weitem Ringe“ niedersitzen; es folgen jene herrlichen Wettkämpfe, deren belebte Schilderung das Entzücken jedes erfahrenen Agonisten — und wer war das unter Griechen nicht? — erregen musste. Gewiss stehen in dem homerischen Gedichte diese Wettkämpfe wesentlich um des zugleich künstlerischen und stofflichen Interesses, das ihre Darstellung gewährte; dass als Abschluss der Bestattungsfeier solche Kampfspiele vorgenommen werden, ist gleichwohl nur verständlich als Rudiment eines alten lebhafteren Seelencultes. Solche Wettspiele zu Ehren jüngst verstorbener Fürsten werden bei Homer noch mehrmals erwähnt[1], ja Homer kennt als Gelegenheiten zu wetteifernder Bemühung um ausgesetzte Preise nur Leichenspiele[2]. Die Sitte ist nie völlig abgekommen, und es hat sich in nach- 19 homerischer Zeit die Sitte, Feste der Heroen, dann erst solche der Götter mit Wettspielen, die allmählich in regelmässiger Wiederholung gefeiert wurden, zu begehen, hervorgebildet eben aus dem Herkommen, mit Kampfspielen die Bestattungsfeier vornehmer Männer zu beschliessen. Dass nun der Agon am Heroen- oder Götterfest einen Theil des Cultus des Gottes oder

---

[1] Leichenspiele für Amarynkeus: Il. 23, 630 ff., für Achill: Od. 24, 85 ff. Als ganz gewöhnliche Sitte werden solche Spiele bezeichnet Od. 24, 87 f. Die spätere Dichtung ist reich an Schilderungen solcher ἀγῶνες ἐπιτάφιοι der Heroenzeit.

[2] Nach Aristarchs Beobachtung. S. *Rhein. Mus.* 36, 544 f. — Anderer Art sind die jedenfalls sehr alten Brautwettkämpfe (Sagen von Pelops, Danaos, Ikarios u. a.).

Heros ausmachte, ist unbezweifelt; man sollte vernünftiger Weise es ebenso unzweifelhaft finden, dass die nur einmal begangenen Leichenspiele bei der Bestattung eines fürstlichen Todten zum Cultus des Verstorbenen gehörten, und dass man solchen Cultus eingesetzt haben kann nur zu einer Zeit, wo man der Seele, der die Feier galt, einen sinnlichen Mitgenuss an den Spielen zuschrieb. Noch Homer hat das deutliche Bewusstsein, dass nicht reiner Ergötzlichkeit der Lebenden, sondern dem Todten die Spiele, wie andere Darbringungen auch, geweiht sind[1]; wir dürfen uns der Meinung des Varro[2] anschliessen, dass Verstorbene, denen man Leichenspiele widmete, damit ursprünglich wenn nicht als göttlich doch als wirkende Geister gedacht bezeichnet sind. Allerdings konnte dieser Theil des alten Seelencultes seines wahren Sinnes am leichtesten entkleidet werden: er gefiel auch ohne das Bewusstsein seines religiösen Grundes; ebendarum blieb er länger als andere Begehungen in allgemeiner Uebung.

Nun aber, die ganze Reihe der zu Ehren der Seele des Patroklos vorgenommenen Begehungen überblickend, schliesse man aus all diesen gewaltigen Anstalten zur Befriedigung der 20 abgeschiedenen Seele zurück auf die Mächtigkeit der ursprünglichen Vorstellung von kräftig gebliebener Empfindung, von Macht und Furchtbarkeit der Psyche, der ein solcher Cult gewidmet wurde. Für den Cult der Seele gilt, wie für allen Opfergebrauch, dass seine Ausübung sich nur aus der Hoffnung, Schädigung von Seiten der Unsichtbaren abzuwenden, Nutzen

---

[1] Vgl. Il. 23, 274: εἰ μὲν νῦν ἐπὶ ἄλλῳ ἀεθλεύοιμεν Ἀχαιοί. Also: zu Ehren des Patroklos. 646: σὸν ἑταῖρον ἀέθλοισι κτερέϊζε. κτερεΐζειν heisst, dem Todten seine κτέρεα, d. h. seine ehemaligen Besitzthümer (durch Verbrennung) mitgeben: die Leichenspiele werden also auf die gleiche Stufe gestellt wie die Verbrennung der einstigen Habe, an der die Seele des Verstorbenen auch ferner Genuss haben soll.

[2] Augustin, *Civ. Dei* 8, 26: *Varro dicit omnes mortuos existimari manes deos, et probat per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres, tanquam hoc sit maximum divinitatis indicium, quod non soleant ludi nisi numinibus celebrari.*

zu gewinnen, erklärt[1]. Eine Zeit, die keinen Nutzen und Schaden mehr von der „Seele“ erwartete, konnte aus freier Pietät dem entseelten Leibe allerlei letzte Dienste erweisen, dem Verstorbenen gewisse herkömmliche „Ehren“ bezeigen, mehr den Schmerz der Hinterbliebenen als eine Verehrung des Abgeschiedenen bezeichnend[2]. Und so geschieht es bei Homer zumeist. Nicht aus dem, was wir Pietät nennen, sondern aus Angst vor einem, durch sein Abscheiden vom Leibe mächtiger gewordenen „Geiste“ erklären sich so überschwängliche Leichenspenden, wie sie beim Begräbniss des Patroklos aufgewendet werden. Aus der dem Homer sonst geläufigen Vorstellungsart erklären sie sich auf keine Weise. Dass dieser Vorstellung freilich die Angst vor den unsichtbaren Seelen völlig fremd geworden war, zeigt sich besonders noch daran, dass auch die Verehrung eines so hochgefeierten Todten wie Patroklos auf die einzige Gelegenheit seiner Bestattung beschränkt ist. Nach vollendeter Verbrennung des Leibes, so verkündigt die Psyche des Patroklos selbst dem Achill, wird diese Psyche in den Hades abscheiden, um nie wiederzukehren[3]. Man begreift wohl, dass zu einem fortgesetzten Cultus der Seele (wie ihn das spätere Griechenthum eifrig übte) auf diesem Standpunkte 21 alle Veranlassung fehlte. Man bemerke aber auch, dass die überreiche Labung der Seele des Patroklos beim Leichenbegängniss keinen vollen Sinn mehr hat, wenn das Wohlwollen der Seele, das hiedurch gesichert werden soll, später gar keine Gelegenheit, sich zu bethätigen, hat. Aus der Incongruenz der

[1] *Quae pietas ei debetur, a quo nihil acceperis? aut quid omnino cuius nullum meritum sit, ei deberi potest? — (dei) quamobrem colendi sint non intellego nullo nec accepto ab eis nec sperato bono.* Cicero, *de nat. deor.* I, § 116. Vgl. Plato, *Euthyphr.* So redet Homer von der ἀμοιβὴ ἀγακλειτῆς ἑκατόμβης, Od. 3, 58. 59 (ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν von Seiten der Götter, Plato, *Symp.* 202 E).

[2] τοῦτό νυ καὶ γέρας οἶον ὀϊζυροῖσι βροτοῖσιν, κείρασθαί τε κόμην, βαλέειν τ' ἀπὸ δάκρυ παρειῶν. Od. 4, 197 f. Vgl. 24, 188 f., 294 f.

[3] οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις νίσομαι ἐξ 'Αΐδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε. Il. 23, 75 f.

homerischen Glaubenswelt mit diesen eindrucksvollen Vorgängen ist mit Bestimmtheit zu entnehmen, dass die herkömmliche Meinung, nach welcher die Darstellung des Seelencultes am Scheiterhaufen des Patroklos Ansätzen zu neuen und lebendigeren Vorstellungen vom Leben der abgeschiedenen Seele entsprechen soll, unmöglich richtig sein kann. Wo neu hervordrängende Ahnungen, Wünsche und Meinungen sich einen Ausdruck in äusseren Formen suchen, da pflegen die neuen Gedanken unvollständiger in den unfertigen äusseren Formen, klarer und bewusster, mit einem gewissen Ueberschuss, in den schneller voraneilenden Worten und Aeusserungen der Menschen sich darzustellen. Hier ist es umgekehrt: einem reich entwickelten Ceremoniell widersprechen alle Aussagen des Dichters über die Verhältnisse, deren Ausdruck die Ceremonie sein müsste; nirgends — oder wo etwa? — tritt ein Zug nach der Richtung des Glaubens hervor, den das Ceremoniell vertritt, die Tendenz ist eher eine entschieden und mit Bewusstsein entgegengesetzte. Es kann nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, dass in der Bestattungsfeier für Patroklos nicht ein Keim neuer Bildungen, sondern ein „Rudiment“ des lebhafteren Seelencultes einer vergangenen Zeit zu erkennen ist, eines Cultus, der einst der völlig entsprechende Ausdruck für den Glauben an grosse und dauernde Macht der abgeschiedenen Seelen gewesen sein muss, nun aber in einer Zeit sich unversehrt erhalten hat, die, aus anders gewordenem Glauben heraus, den Sinn solcher Culthandlungen nur halb oder auch gar nicht mehr versteht. So pflegt ja überall der Brauch die Stimmung und den Glauben, die ihn entstehen liessen, zu überleben.

6.

22 Die beiden Gedichte enthalten nichts, was als Rudiment alten Seelencultes den Scenen bei der Bestattung des Patroklos an Mächtigkeit verglichen werden könnte. Gänzlich fehlen solche Rudimente auch unter den Vorgängen der gewöhnlichen

Todtenbestattung nicht. Man schliesst dem Verstorbenen Augen und Mund[1], bettet ihn, nachdem er, gewaschen und gesalbt, in ein reines Leintuch gehüllt ist, auf dem Lager[2], und es

---

[1] — ἰόντι εἰς Ἀΐδαο χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἑλέειν σύν τε στόμ' ἐρεῖσαι. Od. 11, 426. Vgl. Il. 11, 453, Od. 24, 296. Dies zu thun, ist Pflicht der nächsten Angehörigen, der Mutter, der Gattin. Das Bedürfniss, das blicklose Auge, den stummen Mund des Gestorbenen zu schliessen, versteht man auch ohne jeden superstitiösen Nebengedanken leicht genug. Dennoch schimmert ein solcher Nebengedanke durch in einer Redewendung wie ἄχρις ὅτου ψυχὴν μου μητρὸς χέρες εἶλαν ἀπ' ὄσσων, *epigr.* Kaib. 314, 24. Ward ursprünglich an eine Freimachung der „Seele" durch diese Vornahmen gedacht? Sitz der Seele in der κόρη des Auges: ψυχαὶ δ' ἐν ὀφθαλμοῖσι τῶν τελευτώντων. Babrius 95, 35 (s. Crusius, *Rhein. Mus.* 46, 319). ***augurium non timendi mortem in aegritudine, quamdiu oculorum pupillae imaginem reddant.*** Plin. n. h. 28, 64. Vgl. Grimm, *D. Myth.*[4] p. 988. (Kann Einer sein eigenes εἴδωλον im Spiegel nicht mehr sehen, so ist das ein Todeszeichen. Oldenberg, ***Relig. des Veda*** 527.) — Bei manchen Völkern geht der Glaube dahin, dass man die Augen des Todten schliessen müsse, damit er Niemanden weiter sehen und plagen könne (Robinsohn, ***Psychol. d. Naturv.*** 44). — Freimachen der „Seele" bedeutet auch das Auffangen des letzten Hauches aus dem Munde des Sterbenden. Cic. ***Verr.*** 5, § 118 (von Griechen sprechend); Virgil, ***Aen.*** 4, 684f.: ***extremus si quis super halitus errat ore legam] muliebriter, tanquam possit animam sororis excipere et in se transferre.*** Servius. Vgl. Kaib. ***ep. lap.*** 547 (***I. Gr. It. et Sicil.*** 607, e) v. 9. 10. Die ψυχή entweicht ja durch den Mund: Il. 9, 409 („***Among the Seminoles of Florida, when a woman died in childbirth, the infant was held over her face to receive her parting spirit, and thus acquire strength and knowledge for its future use***". Tylor, ***prim. cult.*** 1, 391).

[2] Und zwar ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος Il. 19, 212, d. h. die Füsse nach dem Ausgang zugekehrt. Der Grund dieser Sitte, die auch anderswo bestand und besteht, ist schwerlich nur in dem ***ritus naturae*** (wie Plinius ***n. h.*** VII, § 46 meint) zu suchen, der auf die Feststellung der Gebräuche bei den grossen und feierlichen Angelegenheiten dés Lebens wenig Einfluss zu haben pflegt. Mit naiver Deutlichkeit spricht sich der Sinn dieses Brauches aus in einem Bericht über die Sitten der Pehuenchen in Südamerika, bei Pöppig, ***Reise in Chile, Peru u. s. w.*** I, p. 393: auch dort schafft man den Verstorbenen mit den Füssen voran aus der Hütte, „denn würde der Leichnam in anderer Stellung hinausgetragen, so könnte sein irrendes Gespenst dahin zurückkehren". Für den (in homerischer Zeit freilich wohl längst nur zum Symbol gewordenen) griechischen Brauch muss man die gleiche Furcht vor Rückkehr der „Seele" als ursprünglich bestimmend voraussetzen. (Aus gleichem Grunde

23 beginnt die Todtenklage[1]. In diesen Gebräuchen, wie in den auf die Verbrennung folgenden sehr einfachen Beisetzungssitten (die Gebeine werden in einen Krug oder einen Kasten gesammelt und in einem Hügel vergraben, den ein Mal als Grabhügel bezeichnet[2]) wird man kaum einen leisesten Nachklang an ehemals lebhafteren Cultus der Seele verspüren können. Wenn aber mit dem Elpenor, wie dessen Seele den Odysseus geheissen hat (Od. 11, 74), seine Waffen verbrannt werden (Od. 12, 13), wenn auch Achill mit dem erlegten Feinde zugleich dessen Waffen auf dem Scheiterhaufen verbrennt (Il. 6, 418), so lässt sich wiederum das Rudiment alten Glaubens nicht verkennen, nach dem die Seele in irgend einer geheimnisvollen Weise noch Gebrauch von dem gleich ihrer Leibeshülle verbrannten Geräth machen kann. Niemand zweifelt daran, dass, wo gleiche Sitte bei anderen Völkern sich findet, eben dies der Grund der Sitte sei; auch bei den Griechen hatte sie einst einen völlig zureichenden Grund, den sie freilich im homerischen Seelenglauben nicht mehr finden kann. Der Brauch, in diesen einzelnen Fällen genauer bezeichnet, stand übrigens in allgemeiner Uebung; mehrfach ist davon die Rede, wie zu einem vollständigen Begräbniss das Verbrennen 24 der Habe des Todten gehöre[3]. Wie weit die ursprünglich ohne

---

ähnliche Vorsichtsmaassregeln anderwärts bei der Bestattung. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 573, 2. 578, 4. Robinsohn, *Psychol. d. Naturv.* 45f.) Der Glaube an nicht völliges Abscheiden der „Seelen" aus unserer Welt hat auch diese Sitte vorgeschrieben.

[1] Zusammengefasst sind die einzelnen Handlungen bis zur Klage, Il. 18, 343—355.

[2] τύμβος und στήλη: Il. 16, 457. 675; 17, 434; 11, 371; Od. 12, 14. Ein aufgeschüttetes σῆμα als Grabstätte des Eetion, um welches die Nymphen Ulmen pflanzen: Il. 6, 419ff. Eine Spur der auch später in Uebung gebliebenen Sitte, Bäume, bisweilen ganze Haine um das Grab zu pflanzen.

[3] κτέρεα κτερεΐζειν, in der Formel: σῆμά τέ οἱ χεῦαι καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερεΐζειν, Od. 1, 291; 2, 222. Hier folgt das κτερεΐζειν erst nach der Aufschüttung des Grabhügels, vermuthlich sollen also die κτέρεα auf oder an dem Grabhügel verbrannt werden. Falsch ist gleichwohl die aus diesen Stellen gewonnene Regel der Schol. B. Il. T 312: προὐτίθεσαν, εἶτα

Zweifel wörtlich genommene Verpflichtung, dem Todten seinen gesammten beweglichen Besitz mitzugeben[1], in homerischer Zeit schon zu symbolischer Bedeutung (deren unterste Stufe die später übliche Mitgebung eines Obols „für den Todtenfährmann“ war) herabgemindert war, wissen wir nicht. Endlich wird das Leichenmahl, das nach beendigtem Begräbniss eines Fürsten (Il. 24, 802. 665) oder auch vor der Verbrennung der Leiche (Il. 23, 29 ff.) dem leidtragenden Volke von dem König ausgerichtet wird, seinen vollen Sinn wohl nur aus alten Vorstellungen, die der Seele des also Geehrten einen Antheil an dem Mahle zuschrieben, gewonnen haben. An dem Mahl zu Patroklos' Ehren nimmt ersichtlich der Todte, dessen Leib mit dem Blut der geschlachteten Thiere umrieselt wird (Il. 23, 34), seinen Theil. Aehnlich den Leichenspielen scheint dieses Todtenmahl bestimmt zu sein, die Seele des Verstorbenen freundlich zu stimmen: daher selbst Orest, nachdem er den Aegisthos, seines Vaters Mörder, erschlagen hat, das Leichenmahl ausrichtet (Od. 3, 309), sicherlich doch nicht aus harmloser „Pietät“. Die Sitte solcher Volksspeisungen bei fürstlichen Begräbnissen begegnet in späterer Zeit nicht mehr; sie ist den später üblichen Leichenmahlen der Familie des Verstorbenen (περίδειπνα) weniger ähnlich als den, neben

---

ἔθαπτον, εἶτα ἐτυμβοχόουν, εἶτα ἐκτερέϊζον. Jene Stellen beziehen sich ja auf die Feier an einem leeren Grabe. Wo die Leiche zur Hand war, werden die Verwandten oder Freunde die κτέρεα gleich mit dem Leichnam verbrannt haben. So geschieht es bei Eetion und bei Elpenor und so wird man auch die enge Verbindung: ἐν πυρὶ κήαιεν καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσαιεν (Il. 24, 38), ὄφρ᾽ ἕταρον θάπτοι καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσειεν (Od. 3, 285) verstehen müssen.

[1] die, ursprünglich wohl bei allen Völkern bestehend, sich bei manchen lange in ungeschwächter Uebung erhalten hat. Alle Besitzthümer eines verstorbenen Inka blieben unberührt sein Eigenthum (Prescott, *Erob. v. Peru* 1, 24); bei den Abiponen wurden alle Besitzthümer des Todten verbrannt (Klemm, *Culturg.* 2, 99); die Albanen im Kaukasus gaben dem Todten seinen ganzen Besitz mit, καὶ διὰ τοῦτο πένητες ζῶσιν οὐδὲν ἔχοντες πατρῷον: Strabo 11, 503 (alte Erbschaft ist also wohl der ausschweifende Todtencult der im ehemaligen Albanien wohnenden Mingrelier: von dem Chardin, *Voy. en Perse* (ed. Langlès) I 325/6 [298; 314; 322] erzählt).

den *silicernia* in Rom vorkommenden grossen *cenae ferales*, zu denen Verwandte vornehmer Verstorbener das ganze Volk luden[1]. Im Grunde ist die hiebei vorausgesetzte Betheiligung der Seele an dem Leichenmahle des Volkes nicht schwerer zu verstehen als die vorausgesetzte Theilnahme des Gottes an einem grossen Opfermahle, das, von den Menschen genossen, doch „das Mahl der Götter“ (Od. 3, 336) heisst und sein soll. —

25 So weit reichen die Rudimente alten Seelencultes inmitten der homerischen Welt. Länger, über die Bestattung hinaus fortgesetzte Sorge um die Seelen der Verstorbenen schneidet die tief eingeprägte Vorstellung ab, dass nach der Verbrennung des Leibes die Psyche aufgenommen sei in eine unerreichbare Welt der Unsichtbarkeit, aus der keine Rückkehr ist. Für dieses völlige Abscheiden der Seele ist allerdings die Verbrennung des Leibes unerlässliche Voraussetzung. Wenn in Ilias oder Odyssee bisweilen gesagt wird, unmittelbar nachdem der Tod eingetreten und noch ehe der Leib verbrannt ist: „und die Psyche ging zum Hades“[2], so darf man hierin einen nicht ganz genauen Ausdruck erkennen: nach dem Hades zu entfliegt allerdings die Seele sofort, aber sie schwebt nun zwischen dem Reiche der Lebenden und dem der Todten, bis dieses sie zu endgiltigem Verschluss aufnimmt nach Verbrennung des Leibes. So sagt es die Psyche des Patroklos, als sie nächtens dem Achill erscheint: sie fleht um schnelle Bestattung, damit sie durch das Thor des Hades eingehen könne; noch wehren die anderen Schattenbilder ihr den Eingang, den Uebergang

[1] Die Beispiele bei O. Jahn, *Persius*, p. 219 extr.

[2] ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει, ὃν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην, Il. 16, 856; 22, 362; vgl. 20, 294; 13, 415. ψυχὴ δ' Ἄϊδόσδε κατῆλθεν Od. 10, 560; 11, 65. Das völlige Eingehen in die Tiefe des Reiches des Hades bezeichnen deutlicher Worte wie: βαίην δόμον Ἄϊδος εἴσω, Il. 24, 246, κίον Ἄϊδος εἴσω 6, 422 u. ä. So heisst es in der Odyssee 11, 150 von der Seele des Tiresias, die, mit Odysseus sich unterredend, doch auch im Hades im weiteren Sinne, genauer aber nur an dessen äusserem Rande gewesen ist: ψυχὴ μὲν ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω: nun erst geht sie wieder in das Innere des Hadesbereiches.

über den Fluss, unstät irre sie um das weitthorige Haus des Aïs (Il. 23, 71 ff.). Nur dieses Enteilen nach dem Hades zu bedeutete es also, wenn auch von Patroklos erzählt wurde: als er starb, entflog die Psyche aus den Gliedern zum Hause des Hades (Il. 16, 856). Ganz ebenso heisst es von Elpenor, dem Genossen des Odysseus, dass seine Seele „zum Hades hinabging“ (Od. 10, 560); sie begegnet aber nachher dem Freunde am Eingang des Schattenreiches, noch nicht ihres Bewusstseins, gleich den Bewohnern des finstern Hauses selbst, beraubt, und [26] bedarf noch der Vernichtung ihres leiblichen Doppelgängers, ehe sie im Hades Ruhe finden kann. Erst durch das Feuer werden die Todten „besänftigt“ (Il. 7, 410); so lange die Psyche ein „Erdenrest“ festhält, hat sie also noch eine Empfindung, ein Bewusstsein von den Vorgängen unter den Lebenden[1].

Nun endlich ist der Leib vernichtet im Feuer, die Psyche ist in den Hades gebannt, keine Rückkehr zur Oberwelt ist ihr gestattet, kein Hauch der Oberwelt dringt zu ihr; sie kann selbst nicht hinauf mit ihren Gedanken, sie denkt ja nicht mehr, sie weiss nichts mehr vom Jenseits. Und der Lebende vergisst die so völlig von ihm getrennte (Il. 22, 389). Wie sollte er durch einen Cult im ferneren Leben eine Verbindung mit ihr herstellen zu wollen sich vermessen?

7.

Vielleicht giebt eben die Sitte des Verbrennens der Leiche ein letztes Zeugniss dafür, dass einst die Vorstellung eines dauernden Haftens der Seele am Reiche der Lebenden, einer

[1] Aristonicus zu Il. Ψ 104: ἡ διπλῆ ὅτι τὰς τῶν ἀτάφων ψυχὰς Ὅμηρος ἔτι σωζούσας τὴν φρόνησιν ὑποτίθεται. (Etwas zu systematisch Porphyrius in Stob. *Ecl.* I p. 422 ff. 425, 25 ff. Wachsm.) Elpenor kommt, Od. 11, 52, als Erster zur Opfergrube des Odysseus: οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο. Seine ψυχή ist noch nicht in den Hades aufgenommen (s. *Rhein. Mus.* 50, 615). Wenn Achill den todten Hektor misshandelt, so setzt er voraus, dass der noch Unbestattete dies empfinde; *lacerari eum et sentire, credo, putat:* Cicero, *Tuscul.* I § 105.

Einwirkung derselben auf die Ueberlebenden unter den Griechen in Kraft stand. Homer weiss von keiner anderen Art der Bestattung als der durch Feuer. Mit feierlichen Begehungen wird der todte König oder Fürst, mit weniger Umständlichkeit die Masse der im Kriege Gefallenen verbrannt; begraben wird Niemand. Man darf sich wohl fragen: woher stammt dieser Gebrauch, welchen Sinn hatte er für die Griechen des homerischen Zeitalters? Nicht von vorneherein die nächstliegende ist diese Art, die Leiche zu beseitigen; einfacher zu bewerkstelligen, weniger kostspielig ist doch das Eingraben in die Erde. 27 Man hat vermuthet, das Brennen, wie es Perser, Germanen, Slaven u. a. Volksstämme übten, stamme aus einer Zeit des Nomadenlebens. Die wandernde Horde hat keine bleibende Wohnstätte, in der oder bei der die Leiche des geliebten Todten eingegraben, seiner Seele dauernde Nahrung geboten werden könnte; sollte nicht, nach der Art einiger Nomadenstämme, der todte Leib den Lüften und Thieren preisgegeben werden, so konnte man wohl darauf verfallen, ihn zu Asche zu verbrennen und im leichten Krug die Reste auf die weitere Wanderung mitzunehmen [1]. Ob solche Zweckmässigkeitsgründe gerade auf diesem Gebiet, das zumeist einer aller Zweckmässigkeit spottenden Phantastik preisgegeben ist, sonderlich viel ausgerichtet haben mögen, lasse ich unerörtert. Wollte

[1] Aus der Gefahr, dass in Kriegen und Aufruhr die begrabenen Leiber wieder ihrer Ruhe entrissen werden könnten, leitet den Uebergang vom Begraben zum Verbrennen des Leichnams bei den Römern Plinius ab, *n. h.* 7 § 187. Wer auf Reisen oder im Kriege (also in einem vorübergehenden Nomadenzustande) starb, dessen Leib verbrannte man, schnitt aber ein Glied (bisweilen den Kopf) ab, um dieses nach Hause mitzunehmen und dort zu begraben, *ad quod servatum justa fierent* (Paulus Festi p. 148, 11; Varro *L. L.* 5 § 23; Cic. *Leg.* 2 § 55, § 60). Aehnlich hielten es deutsche Stämme: s. Weinhold, *Sitzungsber. d. Wiener Acad., phil. hist. Cl.* 29, 156; 30, 208. Selbst bei Negern aus Guinea, bei südamerikanischen Indianern bestand, bei Todesfällen in der Fremde, im Kriege, eine der Ceremonie des *os resectum* der Römer verwandte Sitte (vgl. Klemm, *Culturgesch.* 3, 297; 2, 98 f.). Allemal ist Begraben als die altherkömmliche und aus religiösen Gründen eigentlich erforderliche Bestattungsart vorausgesetzt.

man unter Griechen die Sitte des Leichenbrandes aus ehemaligem Nomadenleben ableiten, so würde man doch in allzu entlegene Zeitfernen zurückgreifen müssen, um eine Sitte zu erklären, die, ehedem unter Griechen keineswegs ausschliesslich herrschend, uns, als allein in Uebung stehend, in Zeiten längst befestigter Sesshaftigkeit begegnet. Die asiatischen Griechen, die Jonier zumal, deren Volksglauben und Sitten, im zusammenfassenden und verallgemeinernden Bilde allerdings, Homers Gedichte widerspiegeln, waren aus einem sesshaften Leben aufgebrochen, um sich in neuer Heimath ein nicht minder sesshaftes Leben zu begründen. Und doch muss die Sitte des Leichen- 28 brandes ihnen so ausschliesslich geläufig gewesen sein, dass eine andere Weise der Bestattung ihnen gar nicht in den Sinn kam. In den homerischen Gedichten werden nicht nur die Griechen vor Troja, nicht nur Elpenor fern der Heimath, nach dem Tode verbrannt; auch den Eetion bestattet in dessen Vaterstadt Achill durch Feuer (Il. 6, 418), auch Hektor wird ja mitten in Troja durch Feuer bestattet, auch die Troer überhaupt verbrennen ja, im eigenen Lande, ihre Todten (Il. 7). Die Lade oder Urne, welche die verbrannten Gebeine enthält, wird im Hügel geborgen; in der Fremde ruht die Asche des Patroklos, des Achill, des Antilochos, des Ajas (Od. 3, 109 ff.; 24, 76 ff.); Agamemnon denkt nicht daran, dass, wenn sein Bruder Menelaos vor Ilios sterbe, dessen Grab anderswo sein könne, als in Troja (Il. 4, 174 ff.). Es besteht also nicht die Absicht, die Reste des Leichnams nach der Heimath mitzunehmen[1],

---

[1] Ein einziges Mal ist davon die Rede, dass man die Gebeine der Verbrannten mit nach Hause nehmen könne: Il. 7, 334 f. Mit Recht erkannte Aristarch hierin einen Verstoss gegen Gesinnung und thatsächliche Sitte im übrigen Homer und hielt die Verse für die Erfindung eines Nachdichters (s. Schol. A Il. H 334. Δ 174. Schol. E M Q Odyss. γ 109). Die Verse könnten eingeschoben sein, um das Fehlen so enormer Leichenhügel, wie die Beisetzung der Asche beider Heere hätte hervorbringen müssen, in Troas zu erklären. — Denselben Grund, wie jene Verse, den Wunsch, die in der Fremde Verstorbenen irgendwie nach ihrer Heimath zurückzubringen, setzt als Ursprung der Sitte des Leichenbrandes die exemplificatorische Geschichte von Herakles und Argeios,

nicht dies kann der Grund des Brennens sein. Man wird sich nach einem anderen alterthümlicher Empfindungsweise näher als die Rücksicht auf einfache Zweckmässigkeit liegenden Grunde umsehen müssen. Jakob Grimm[1] hat die Vermuthung ausgesprochen, dass der Brand der Leiche eine Opferung des Gestorbenen für den Gott bedeute. In Griechenland könnte dies nur ein Opfer für die Unterirdischen sein; aber nichts weist in griechischem Glauben und Brauch auf eine so grausige Vorstellung hin[2]. Den wahren Zweck des Leichenverbrennens wird man nicht so weit zu suchen haben. Wenn als Folge der 29 Vernichtung des Leibes durch Feuer die gänzliche Abtrennung der Seele vom Lande der Lebenden gedacht wird[3], so muss man doch annehmen, dass eben dieser Erfolg von den Ueberlebenden, die ihn selbst herbeiführen, gewollt werde, dass also diese gänzliche Verbannung der Psyche in den Hades der Zweck, die Absicht, dies zu erreichen, der Entstehungsgrund des Leichenverbrennens war. Vereinzelte Aussagen aus der Mitte solcher Völker, die an Verbrennung der Leichen gewöhnt waren, bezeichnen als die hiebei verfolgte Absicht geradezu die schnelle und völlige Scheidung der Seele vom Leibe[4]. Je nach dem Stande des Seelenglaubens färbt sich diese Absicht

dem Sohne des Likymnios, voraus, die (auf Andron zurückgeführte) ἱστορία in Schol. Il. A 53.

[1] *Kleine Schriften* II 216. 220.

[2] Näher läge sie römischem Glauben. Vgl. Virgil, *Aen.* 4, 898. 699. Aber auch das ist doch anders gemeint. — Vgl. auch Oldenberg, *Rel. d. Veda* 585, 2.

[3] S. namentlich Il. 23, 75. 76; Od. 11, 218—222.

[4] Servius zur *Aen.* III 68: *Aegyptii condita diutius servant cadavera, scilicet ut anima multo tempore perduret, et corpori sit obnoxia, nec cito ad aliud transeat. Romani cantra faciebant, comburentes cadavera, ut statim anima in generalitatem i. e. in suam naturam rediret* (die pantheistische Färbung darf man abziehen). — Vgl. den Bericht des Ibn Foslan über die Begräbnisssitte der heidnischen Russen (nach Frähn angeführt von J. Grimm, *Kl. Schr.* 2, 292), wonach der Verbrennung die Vorstellung zu Grunde lag, dass durch Begraben des unversehrten Leibes weniger schnell als durch Zerstörung des Leibes im Feuer die Seele frei werde und ins Paradies eile.

verschieden. Als die Inder von der Sitte des Begrabens zu der der Verbrennung des Leichnams übergingen, scheinen sie von der Vorstellung geleitet worden zu sein, dass die Seele, vom Leibe und dessen Mängeln schnell und völlig befreit, um so leichter zu der jenseitigen Welt der Frommen getragen werde[1]. Von einer „reinigenden“ Kraft des Feuers, wie sie hier vorausgesetzt wird, weiss in Griechenland erst wieder späterer Glaube[2]; die Griechen des homerischen Zeitalters, denen ähn- 30 liche kathartische Gedanken sehr ferne lagen, denken nur an die vernichtende Gewalt des Elementes, dem sie den todten Leib anvertrauen, an die Wohlthat, die der Seele des Todten erwiesen wird, indem man sie durch Feuer frei von dem leblosen Leibe macht, ihrem eigenen Streben, nun abzuscheiden, zu Hilfe kommt[3]. Schneller als Feuer kann nichts den sichtbaren Doppelgänger der Psyche verzehren: ist dies geschehen, und sind auch die liebsten Besitzthümer des Verstorbenen im

[1] Vgl. in dem Hymnus des Rigveda (10, 16), der zur Leichenverbrennung zu sprechen ist, namentlich Str. 2. 9 (bei Zimmer, *Altind. Leben* S. 402f.), s. auch Rigv. 10, 14, 8 (Zimmer S. 409). — Wiederkehr der Todten in die Welt der Lebenden wollen auch die Inder verhüten. Man legt dem Leichnam eine Fussfessel an, damit er nicht wiederkommen könne (Zimmer S. 402).

[2] Er liegt zu Grunde den Sagen von Demeter und Demophoon (oder Triptolemos), Thetis und Achill, und wie die Göttin, das sterbliche Kind ins Feuer legend, diesem περιῄρει τὰς θνητὰς σάρκας, ἔφθειρεν ὃ ἦν αὐτῷ θνητόν, um es unsterblich zu machen (vgl. Preller, *Demeter und Perseph.* 112). Auch dem Gebrauche, an gewissen Festen (der Hekate? vgl. Bergk, *Poet. Lyr.*[4] III 682) Feuer auf der Strasse anzuzünden und mit den Kindern durch die Flammen zu springen: s. Grimm, *D. Myth.*[4] 520. Vgl. Cicero, *de divin.* I § 47: *o praeclarum discessum cum, ut Herculi contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excessit!* Ovid., *Met.* 9, 250 ff. Lucian, *Hermot.* 7 Quint. Smyrn. 5, 640 ff. (Später noch einiges von der „reinigenden“ Kraft des Feuers.)

[3] Nichts Anderes bedeuten doch die Worte, Il. 7, 409. 410: οὐ γάρ τις φειδὼ νεκύων κατατεθνηώτων γίγνετ', ἐπεί κε θάνωσι, πυρὸς μειλισσέμεν ὦκα. Schnell sollen die Seelen „durch Feuer besänftigt (in ihrem Verlangen befriedigt)“ werden, indem man die Leiber verbrennt. Reinigung von Sterblichem, Unreinem, das Dieterich, *Nekyia* 197, 3 hier als Zweck der Verbrennung angedeutet findet, sprechen die Worte des Dichters als solchen ganz und gar nicht aus.

Feuer vernichtet, so hält kein Haft die Seele mehr im Diesseits fest.

So sorgt man durch Verbrennung des Leibes für die Todten, die nun nicht mehr rastlos umherschweifen, mehr noch für die Lebenden, denen die Seelen, in die Erdtiefe verbannt, nie mehr begegnen können. Homers Griechen, seit Langem an die Leichenverbrennung gewöhnt, sind aller Furcht vor „umgehenden" Geistern ledig. Aber als man sich zuerst der Feuerbestattung zuwandte, da muss man das, was die Vernichtung des Leibes in Zukunft verhüten sollte, doch wohl gefürchtet haben[1]. Die man so eifrig nach dem unsichtbaren Jenseits abdrängte, die Seelen, muss man als unheimliche Mitbewohner der Oberwelt gefürchtet haben. Und somit enthält auch die Sitte des Leichenbrandes (mag sie woher auch immer den Griechen zugekommen sein)[2], eine Bestätigung der Meinung, dass einst ein Glaube an Macht und Einwirkung der Seelen auf die Lebenden — mehr Furcht als Verehrung — unter Griechen lebendig gewesen sein muss, von dem in den homerischen Gedichten nur wenige Rudimente noch Zeugniss geben.

8.

31 Und Zeugnisse dieses alten Glaubens können wir jetzt mit Augen sehen und mit Händen greifen. Durch unschätzbare Glücksfügungen ist es uns verstattet, in eine ferne Vorzeit des Griechenthums einen Blick zu thun, auf deren Hintergrund

[1] Wozu der Uebergang vom Beisetzen der Leiche zum Verbrennen gut sein konnte, mag man sich beiläufig durch solche Beispiele erläutern, wie eine isländische Saga eines überliefert: ein Mann wird auf seinen Wunsch vor der Thür seines Wohnhauses begraben, „weil er aber wiederkommt und viel Schaden anrichtet, gräbt man ihn aus, verbrennt ihn und streut die Asche ins Meer" (Weinhold, *Altnord. Leben* S. 499). Oft liest man in alten Geschichten, wie man den Leib eines als „Vampyr" umgehenden Todten verbrannt habe. Dann ist seine Seele gebannt und kann nicht wiederkommen.

[2] Leicht denkt man ja an asiatische Einflüsse. Man hat kürzlich auch Leichenbrandstätten in Babylonien gefunden.

Homer, nun nicht mehr der früheste Zeuge von griechischem Leben und Glauben, uns plötzlich viel näher als bisher, vielleicht trügerisch nahe gerückt erscheint. Die letzten Jahrzehnte haben auf der Burg und in der Unterstadt Mykenae, an anderen Orten des Peloponnes und bis in die Mitte der Halbinsel hinein, in Attika und bis nach Thessalien hinauf Gräber erschlossen, Schachte, Kammern und kunstreiche Gewölbe, die in der Zeit vor der dorischen Wanderung gebaut und zugemauert sind. Diese Gräber lehren uns, dass (worauf selbst in Homers Gedichten einzelne Spuren führen)[1] dem homerischen „Brennalter" auch bei den Griechen[2] eine Zeit voranging, in der, wie einst auch bei Persern, Indern, Deutschen, die Todten unversehrt begraben wurden. Begraben sind die Fürsten und Frauen der goldreichen Mykene, nicht minder (in den Gräbern bei Nauplia, in Attika u. s. w.) geringeres Volk. Den Fürsten ist reicher Vorrath an kostbarem Geräth und Schmuck mitgegeben, unverbrannt, wie ihre eigenen Leichen nicht verbrannt worden sind; sie ruhen auf Kieseln und sind mit einer Lehmschicht und Kiesellage bedeckt[3]; Spuren von Rauch, Reste von Asche und Kohlen weisen darauf hin, dass man die Körper gebettet hat auf die Brandstelle der Todtenopfer, die man in dem Grabraume vorher dargebracht hatte[4]. Dies mag uralter Bestattungsgebrauch sein. In den ältesten unserer „Hünengräber", deren Schätze noch keinerlei Metall zeigen, und die man darum für vorgermanisch halten will, hat man gleiche Anlage gefunden. Auf dem Boden, bisweilen auf einer gelegten Schicht von Feuersteinen ist der Opferbrand entzündet worden, und dann auf den verloschenen Brand der Opfer- 32

[1] S. Helbig, *D. homer. Epos a. d. Denkm. erl.* p. 42f.

[2] Dass die Träger der, wie stark immer durch ausländische Einflüsse bestimmten, „mykenischen Cultur" Griechen waren, die Griechen der Heldenzeit, von der homerische Dichtung erzählt, darf jetzt als ausgemacht gelten. (S. besonders E. Reisch, Verhandl. d. Wiener Philologenvers. p. 99ff.)

[3] S. Schliemann, *Mykenae* S. 181; 192; 247; 248.

[4] S. Helbig, *D. homer. Epos*[2] p. 52.

stelle die Leiche gebettet und mit Sand, Lehm und Steinen zugedeckt worden[1]. Reste von verbrannten Opferthieren (Schafen und Ziegen) sind auch in den Gräbern bei Nauplia und anderswo gefunden worden[2]. Es entsprach aber dem verschiedenen Bestattungsgebrauch auch eine von der homerischen verschiedene Vorstellung von dem Wesen und Wirken der abgeschiedenen Seelen. Ein Todtenopfer bei der Bestattung, wie es bei Homer nur noch bei seltenster Gelegenheit nach veraltetem, unverstandenem Gebrauche vereinzelt dargebracht wird, tritt uns hier, in prunkvollen wie in armen Gräbern, als herrschende Sitte entgegen. Wie sollte aber ein Volk, das seinen Todten Opfer darbrachte, nicht an deren Macht geglaubt haben? Und wie sollte man Gold und Geschmeide und Kunstgeräthe aller Art, in erstaunlicher Menge den Lebenden entzogen, den Todten mit ins Grab gegeben haben, wenn man nicht geglaubt hätte, dass an seinem alten Besitz noch in der Grabeshöhle der Todte sich freuen könne? Wo der Leib unaufgelöst ruht, dahin kann auch das zweite Ich wenigstens zeitweise wiederkehren; dass es nicht auf der Oberwelt ungerufen erscheine, verhütet die Mitbeisetzung seiner besten Schätze in der Gruft[3].

Kann aber die Seele zurückkehren, wohin es sie zieht, so wird man auch den Seelencult nicht auf die Begehungen bei der Bestattung beschränkt haben. Und wirklich, wovon wir bei 33 Homer bisher nicht einmal ein Rudiment gefunden haben, von

[1] Vgl. K. Weinhold, *Sitzungsber. d. Wiener Akad. v. 1858, Phil. hist. Cl.* 29, S. 121. 125. 141. Die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen der mykenäischen und dieser nordeuropäischen Bestattungsweise scheint noch nirgends beachtet zu sein. (Der Grund dieser Lagerung und Bedeckung mag in der Absicht zu suchen sein, den Leichnam länger vor Verfall, namentlich vor dem Einfluss der Feuchtigkeit zu bewahren.)

[2] Auch in dem Kuppelgrab bei Dimini: *Mitth. d. arch. Inst. zu Athen* XII 138.

[3] Die Seele des Todten, dem ein Lieblingsbesitz vorenthalten ist (gleichviel ob der Leib und so auch der Besitz des Todten verbrannt oder eingegraben ist), kehrt wieder. Völlig den Volksglauben spricht die Geschichte bei Lucian, *Philops.* 27 von der Frau des Eukrates aus (vgl. Herodot 5, 92f.).

einem Seelencult nach beendigter Bestattung, auch hievon hat, wie mir scheint, das vorhomerische Mykenae uns eine Spur bewahrt. Ueber der Mitte des vierten der auf der Burg gefundenen Schachtgräber hat sich ein Altar gefunden, der dort erst aufgerichtet sein kann, als das Grab zugeschüttet und geschlossen war[1]. Es ist ein runder Altar, hohl in der Mitte, auch im untersten Grunde nicht durch eine Platte abgeschlossen. Also eine Art Röhre, direct auf der Erde aufstehend. Liess man etwa das Blut des Opferthieres, die gemischte Flüssigkeit des Trankopfers in diese Röhre hineinfliessen, so rieselte das Nass direct in die Erde hinein, hinunter zu den Todten, die drunten gebettet waren. Dies ist kein Altar (βωμός) für die Götter, sondern ein Opferheerd (ἐσχάρα) für die Unterirdischen: genau entspricht dies Bauwerk den Beschreibungen solcher Heerde, an denen man die „Heroen", d. h. die verklärten Seelen, später zu verehren pflegte[2]. Wir sehen hier also eine Einrichtung für dauernden und wiederholten Seelencult vor uns; denn nur solchem Dienste kann diese Stätte bestimmt gewesen sein; das Todtenopfer bei der Bestattung war ja bereits im Inneren des Grabes vollzogen. Und so scheint auch in den Kuppelgräbern der gewölbte Hauptraum, neben dem die Leichen in kleinerer Kammer ruhten, zur Darbringung der Todtenopfer, und sicherlich nicht nur einmaliger, bestimmt gewesen zu sein[3]. Wenigstens dient anderswo

[1] Schliemann, *Mykenae* S. 246, 247. Abbildung auf Plan F. — Ein ähnlicher Altar im Hofe des Palastes zu Tiryns: Schuchardt, *Schliemanns Ausgrab.*[2] (1891) 134.

[2] ἐσχάρα eigentlich ἐφ' ἧς τοῖς ἥρωσιν ἀποθύομεν. Pollux I 8. Vgl. Neanthes bei Ammon, *diff. voc.* p. 34 Valck. Eine solche ἐσχάρα steht, ohne Stufenuntersatz, direct auf dem Erdboden (μὴ ἔχουσα ὕψος, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἱδρυμένη), sie ist rund (στρογγυλοειδής) und hohl (κοίλη). S. namentlich Harpocration p. 87, 15ff., Photius Lex. s. ἐσχάρα (zwei Glossen), Bekker. *anecd.* 256, 32; Etym. M. 384, 12ff.; Schol. Od. ζ 56; Eustath. Od. ψ 71; Schol. Eurip. *Phoeniss.* 284. Die ἐσχάρα steht offenbar von der Opfergrube des Todtencultes nicht weit ab; daher sie auch wohl geradezu βόθρος genannt wird: Schol. Eurip. *Ph.* 274 (σκαπτή Steph. Byz. p. 191, 7 Mein.)

[3] Anders Stengel, *Chthonischer u. Todtencult* 427, 2.

in Gräbern mit doppelter Kammer der Vorderraum solchem
34 Zwecke. Durch den Augenschein bestätigt sich also, was aus
Homers Gedichten nur mühsam erschlossen werden konnte: es
gab eine Zeit, in der auch die Griechen glaubten, dass nach
der Trennung vom Leibe die Psyche nicht gänzlich abscheide
von allem Verkehr mit der Oberwelt, in der solcher Glaube
auch bei ihnen einen Seelencult, auch über die Zeit der Bestattung
des Leibes hinaus, hervorrief, der freilich in homerischer Zeit,
bei veränderter Glaubensansicht, sinnlos geworden war.

II.

Die homerische Dichtung macht Ernst mit der Ueberzeugung von dem Abscheiden der Seelen in ein bewusstloses Halbleben im unerreichbaren Todtenlande. Ohne helles Bewusstsein, daher auch ohne Streben und Wollen, ohne Einfluss auf das Leben der Oberwelt, daher auch der Verehrung der Lebenden nicht länger theilhaftig, sind die Todten der Angst wie der Liebe gleich ferne gerückt. Es giebt kein Mittel, sie herbei zu zwingen oder zu locken; von Todtenbeschwörungen, Todtenorakeln[1], den späteren Griechen so wohl bekannt, verräth Homer keine Kenntniss. Auch in die Dichtung selbst, die Führung der poetischen Handlung, greifen wohl die Götter ein, die Seelen der Abgeschiedenen niemals. Gleich die nächsten Fortsetzer der homerischen Heldendichtung halten es hierin ganz anders. Für Homer hat die Seele, einmal gebannt in den Hades, keine Bedeutung mehr.

Bedenkt man, wie es in vorhomerischer Zeit anders gewesen sein muss, wie es nach Homer so ganz anders wurde, so wird man wenigstens der Verwunderung Ausdruck geben müssen, dass in dieser Frühzeit griechischer Bildung eine [35] solche Freiheit von ängstlichem Wahn auf dem Gebiete, in dem

[1] Schwerlich kennt Homer auch nur Traumorakel (die den Todtenorakeln sehr nahe stehen würden). Dass Il. A 63 die ἐγκοίμησις „wenigstens angedeutet“ werde (wie Nägelsbach, *Nachhom. Theol.* 172 meint), ist nicht ganz gewiss. Der ὀνειροπόλος wird nicht sein ein absichtlich zum mantischen Schlaf sich hinlegender Priester, der ὑπὲρ ἑτέρων ὀνείρους ὁρᾷ, sondern eher ein ὀνειροκρίτης, ein Ausleger fremder, ungesucht gekommener Traumgesichte.

der Wahn seine festesten Wurzeln zu haben pflegt, erreicht werden konnte. Die Frage nach den Entstehungsgründen so freier Ansichten wird man nur sehr vorsichtig berühren dürfen; eine ausreichende Antwort ist ja nicht zu erwarten. Vor Allem muss man sich vorhalten, dass uns in diesen Dichtungen zunächst und unmittelbar doch eben nur der Dichter und seine Genossen entgegentreten. „Volksdichtung“ ist das homerische Epos nur darum zu nennen, weil es so geartet ist, dass das Volk, das gesammte Volk griechischer Zunge es willig aufnahm und in sein Eigenthum verwandeln konnte, nicht, weil in irgend einer mystischen Weise das „Volk“ bei seiner Hervorbringung betheiligt gewesen wäre. Viele Hände sind an den beiden Gedichten thätig gewesen, alle aber in der Richtung und dem Sinne, die ihnen angab nicht das „Volk“ oder „die Sage“, wie man wohl versichern hört, sondern die Gewalt des grössten Dichtergenius der Griechen und wohl der Menschheit, und die Ueberlieferung des festen Verbandes von Meistern und Schülern, der sein Werk bewahrte, verbreitete, fortführte und nachahmte. Wenn nun, bei manchen Abirrungen im Einzelnen, im Ganzen doch Ein Bild von Göttern, Mensch und Welt, Leben und Tod aus beiden Dichtungen uns entgegenscheint, so ist dies das Bild, wie es sich im Geiste Homers gestaltet, in seinem Gedichte ausgeprägt hatte und von den Homeriden festgehalten wurde. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass die Freiheit, fast Freigeistigkeit, mit der in diesen Dichtungen alle Dinge und Verhältnisse der Welt aufgefasst werden, nicht Eigenthum eines ganzen Volkes oder Volksstammes gewesen sein kann. Aber nicht nur der beseelende Geist, auch die äussere Gestaltung der idealen Welt, die das Menschenwesen umschliesst und über ihm waltet, ist, wie sie in den Gedichten sich darstellt, das Werk des Dichters. Keine Priesterlehre hatte ihm seine „Theologie“ vorgebildet, der Volksglaube, sich selbst überlassen, muss damals, nach Landschaften, Kantonen, Städten, 36 in widerspruchsvolle Einzelvorstellungen sich noch mehr zersplittert haben als später, wo einzelne allgemein hellenische

Institute Vereinigungspuncte abgaben. Nur des Dichters Werk kann die Ausbildung und consequente Durchführung des Bildes eines geordneten Götterstaates sein, aus einer beschränkten Anzahl scharf charakterisirter Götter gebildet, in fester Gruppirung aufgebaut, um Einen überirdischen Wohnplatz versammelt. Es ist, wenn man nur dem Homer vertrauen wollte, als ob die zahllosen Localculte Griechenlands, mit ihren an einen engen Wohnplatz gebundenen Göttern, kaum existirt hätten: Homer ignorirt sie fast völlig. Seine Götter sind panhellenische, olympische. So hat er die eigentlich dichterische That, die Vereinfachung und Ausgleichung des Verworrenen und Ueberreichen, auf der aller Idealismus der griechischen Kunst beruht, am Bilde der Götterwelt am Grossartigsten durchgeführt. Und in seinem Spiegel scheint Griechenland einig und einheitlich im Götterglauben, wie im Dialekt, in Verfassungszuständen, in Sitte und Sittlichkeit. In Wirklichkeit kann — das darf man kühn behaupten — diese Einheit nicht vorhanden gewesen sein; die Grundzüge des panhellenischen Wesens waren zweifellos vorhanden, aber gesammelt und verschmolzen zu einem nur vorgestellten Ganzen hat sie einzig der Genius des Dichters. Das Landschaftliche als solches kümmert ihn nicht. Wenn er nun auf dem Gebiet, das unsere Betrachtung ins Auge fasst, nur Ein Reich der Unterwelt von Einem Götterpaar beherrscht, als Sammelplatz aller Seelen, kennt und dieses Reich von den Menschen und ihren Städten so weit abrückt wie nach der anderen Seite die olympischen Wohnungen der Seligen — wer will bestimmen, wie weit er darin naivem Volksglauben folgt? Dort der Olymp als Versammlungsort aller im Lichte waltenden Götter[1], — hier das Reich des

[1] Selbst die sonst an ihren irdischen Wohnplatz gebundenen Dämonen, die Flussgötter und Nymphen, werden doch zur ἀγορά aller Götter in den Olymp mitberufen: Il. 20, 4 ff. Diese an dem Local ihrer Verehrung haften gebliebenen Gottheiten sind, eben weil sie nicht mit zu der Idealhöhe des Olympos erhoben sind, schwächer als die dort oben wohnenden Götter. Kalypso spricht das resignirt aus, Od. 5, 169 f.: αἴ κε θεοί γ' ἐθέλωσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, οἵ μευ φέρτεροί εἰσι νοῆσαί τε

37 Hades, das alle unsichtbaren Geister, die aus dem Leben geschieden sind, umfasst: die Parallele ist zu sichtlich, als dass nicht eine gleiche ordnende und constituirende Thätigkeit hier wie dort angenommen werden sollte.

2.

Man würde gleichwohl die Stellung der homerischen Dichtung zum Volksglauben völlig missverstehen, wenn man sie sich als einen Gegensatz dächte, wenn man auch nur annähme, dass sie der Stellung des Pindar oder der athenischen Tragiker zu den Volksmeinungen ihrer Zeit gleiche. Jene späteren Dichter lassen bewussten Gegensatz ihres geläuterten Denkens zu verbreiteten Vorstellungen oft genug deutlich merken; Homer dagegen zeigt von Polemik so wenig eine Spur wie von Dogmatik. Wie er seine Vorstellungen von Gott, Welt und Schicksal nicht wie sein besonderes Eigenthum giebt, so wird man auch glauben dürfen, dass in ihnen sein Publicum die eigenen Ansichten wiedererkannte. Nicht Alles, was das Volk glaubte, hat der Dichter sich angeeignet, aber was er vorbringt, muss auch zum Volksglauben gehört haben: die Auswahl, die Zusammenfügung zum übereinstimmenden Ganzen wird des Dichters Werk sein. Wäre nicht der homerische Glaube so geartet, dass er, in seinen wesentlichen Zügen, Volksglaube seiner Zeit war oder sein konnte, so wäre auch, trotz aller Schulüberlieferung, die Uebereinstimmung der vielen, an den zwei Gedichten thätigen Dichter fast unerklärlich. In diesem eingeschränkten Sinne kann man sagen, dass Homers Gedichte uns den Volksglauben wiedererkennen lassen, wie er zu der
38 Zeit der Gedichte sich gestaltet hatte — nicht überall im vielgestaltigen Griechenland, aber doch gewiss in den ionischen

---

κρῆναί τε. Sie sind zu Gottheiten zweiten Ranges geworden; als unabhängig für sich, frei neben dem Reiche des Zeus und der anderen Olympier, zu dem sie nur einen Anhang bilden, stehend, sind sie nirgends gedacht.

Städten der kleinasiatischen Küste und Inselwelt, in denen Dichter und Dichtung zu Hause sind. Mit ähnlicher Einschränkung darf man in den Bildern der äusseren Culturverhältnisse, wie sie Ilias und Odyssee zeigen, ein Abbild des damaligen griechischen, speciell des ionischen Lebens erkennen. Dieses Leben muss sich in vielen Beziehungen von der „mykenäischen Cultur“ unterschieden haben. Man kann nicht im Zweifel darüber sein, dass die Gründe für diesen Unterschied zu suchen sind in den langanhaltenden Bewegungen der Jahrhunderte, die Homer von jener mykenäischen Periode trennen, insbesondere der griechischen Völkerwanderung, in dem was sie zerstörte und was sie neu schuf. Der gewaltsame Einbruch nordgriechischer Stämme in Mittelgriechenland und den Peloponnes, die Zerstörung der alten Reiche und ihrer Culturbedingungen, die Neubegründung dorischer Staaten auf Grund des Eroberungsrechtes, die grosse Auswanderung nach den asiatischen Küsten und Begründung eines neuen Lebens auf fremdem Boden — diese Umwälzung aller Lebensverhältnisse musste den gesammten Bildungszustand in heftiges Schwanken bringen. Sehen wir nun, dass der Seelencult und ohne Zweifel auch die diesen Cult bestimmenden Vorstellungen vom Schicksal der abgeschiedenen Seelen in den ionischen Ländern, deren Glauben die homerischen Gedichte wiederspiegeln, nicht mehr dieselben geblieben sind, wie einst in der Blüthezeit der „mykenäischen Cultur“, so darf man wohl fragen, ob nicht auch zu dieser Veränderung, wie zu den anderen, die Kämpfe und Wanderungen der Zwischenzeit einigen Anlass gegeben haben. Der freie, über die Grenzen des Götterkreises und Göttercultes der Stadt, ja des Stammes weit hinaus dringende Blick des Homer wäre doch schwerlich denkbar ohne die freiere Bewegung ausserhalb der alten Landesgrenzen, die Berührung mit Genossen anderer Stämme, die Erweiterung der Kenntniss fremder Zustände auf allen Gebieten, wie sie die Völkerverschiebungen und Wanderungen mit sich gebracht haben müssen. Haben auch die Ionier Kleinasiens nachweislich man- 39

chen Götterdienst ihrer alten Heimath in das neue Land verpflanzt, so muss doch diese Auswanderung (die ja überhaupt die Bande zwischen dem alten und dem neuen Lande keineswegs so eng bestehen liess, wie Colonieführungen späterer Zeit) viele locale Culte zugleich mit der Preisgebung des Locals, an das sie gebunden waren, abgerissen haben. Ein Localcult, an die Grabstätten der Vorfahren gebunden, war aber vor Allem der Ahnencult. Verpflanzen liess sich wohl das Andenken der Ahnen, aber nicht der religiöse Dienst, der nur an dem Orte ihnen gewidmet werden konnte, der ihre Leiber barg, und den man zurückgelassen hatte im Feindesland. Die Thaten der Vorfahren lebten im Gesange weiter, aber sie selbst verfielen nun eben der Poesie; die Phantasie schmückte ihr irdisches Leben, aber der Verehrung ihrer abgeschiedenen Seelen entwöhnte sich eine Welt, die durch keine regelmässig wiederholten Begehungen mehr an deren Macht erinnert wurde. Und wenn so die gesteigerte Art des Seelencultes, die Ahnenverehrung, abstarb, so wird für die Erhaltung und kräftigere Ausbildung des allgemeinen Seelencultes, des Cultes der Seelen der drüben im neuen Lande gestorbenen und begrabenen Geschlechter, das stärkste Hinderniss in der Gewöhnung an die Verbrennung der Leichen gelegen haben. Wenn wahrscheinlich der Grund der Einführung dieser Art der Bestattung, wie oben ausgeführt ist, in dem Wunsche lag, die Seelen völlig und schnell aus dem Bereiche der Lebenden abzudrängen, so ist ganz zweifellos die Folge dieser Sitte diese gewesen, dass der Glaube an die Nähe der abgeschiedenen Seelen, an die Verpflichtung zu deren religiöser Verehrung keinen Halt mehr fand und abwelkte.

3.

So lässt sich wenigstens ahnend verstehen, wie durch die eigenen Erlebnisse, durch die veränderte Sitte der Bestattung das ionische Volk des homerischen Zeitalters zu derjenigen

Ansicht von Seelenwesen gelangen konnte, die wir aus den Gedichten seiner Sänger als die seinige herauslesen, und die 40 von dem alten Seelencult nur wenige Rudimente bewahren mochte. Den eigentlichen Grund der Veränderung in Glauben und Brauch würden wir dennoch erst erfassen können, wenn wir Kenntniss und Verständniss von den geistigen Bewegungen hätten, die zu der Ausbildung der homerischen Weltauffassung geführt haben, in deren Rahmen auch der Seelenglaube sich fügt. Hier geziemt es sich, völlig zu entsagen. Wir sehen einzig die Ergebnisse dieser Bewegungen vor uns. Und da können wir so viel immerhin wahrnehmen, dass die religiöse Phantasie der Griechen, in deren Mitte Homer dichtet, eine Richtung genommen hatte, die dem Geister- und Seelenglauben wenig Spielraum bot. Der Grieche Homers fühlt im tiefsten Herzen seine Bedingtheit, seine Abhängigkeit von Mächten, die ausser ihm walten; sich dessen zu erinnern, sich zu bescheiden in sein Loos, das ist seine Frömmigkeit. Ueber ihm walten die Götter, mit Zaubers Kraft, oft nach unweisem Gutdünken, aber die Vorstellung einer allgemeinen Weltordnung, einer Fügung der sich durchkreuzenden Ereignisse des Lebens der Einzelnen und der Gesammtheit nach zubemessenem Theile (μοῖρα) ist erwacht, die Willkür des einzelnen Dämons ist doch beschränkt, beschränkt auch durch den Willen des höchsten der Götter. Es kündigt sich der Glaube an, dass die Welt ein Kosmos sei, eine Wohlordnung, wie sie die Staaten der Menschen einzurichten suchen. Neben solchen Vorstellungen konnte der Glaube an wirres Gespenstertreiben nicht gedeihen, das, im Gegensatz zum ächten Götterwesen, stets daran kenntlich ist, dass es ausserhalb jeder zum Ganzen sich zusammenschliessenden Thätigkeit steht, dem Gelüste, der Bosheit des einzelnen unsichtbaren Mächtigen allen Spielraum lässt. Das Irrationelle, Unerklärliche ist das Element des Seelen- und Geisterglaubens, hierauf beruht das eigenthümlich Schauerliche dieses Gebietes des Glaubens oder Wahns und auf dem unstät Schwankenden seiner Gestaltungen. Die home-

rische Religion lebt im Rationellen, ihre Götter sind völlig begreiflich griechischem Sinn, in Gestalt und Gebahren völlig deutlich und hell erkennbar griechischer Phantasie. Je greifbarer sie sich gestalteten, um so mehr schwanden die Seelenbilder zu leeren Schatten zusammen. Es war auch Niemand da, der ein Interesse an der Erhaltung und Vermehrung religiöser Wahnvorstellungen gehabt hätte; es fehlte völlig ein lehrender oder durch Alleinbesitz der Kenntniss ritualen Formelwesens und Geisterzwanges mächtiger Priesterstand. Wenn es einen Lehrstand gab, so war es, in diesem Zeitalter, in dem noch alle höchsten Geisteskräfte ihren gesammelten Ausdruck in der Poesie fanden, der Stand der Dichter und Sänger. Und dieser zeigt eine durchaus „weltliche“ Richtung, auch im Religiösen. Ja diese hellsten Köpfe desjenigen griechischen Stammes, der in späteren Jahrhunderten die Naturwissenschaft und Philosophie „erfand“ (wie man hier einmal sagen darf), lassen bereits eine Vorstellungsart erkennen, die von Weitem eine Gefährdung der ganzen Welt plastischer Gestaltungen geistiger Kräfte droht, welche das höhere Alterthum aufgebaut hatte.

Die ursprüngliche Auffassung des „Naturmenschen“ weiss die Regungen des Willens, Gemüthes, Verstandes nur als Handlungen eines innerhalb des sichtbaren Menschen Wollenden, den sie in irgend einem Organ des menschlichen Leibes verkörpert sieht oder verborgen denkt, zu verstehen. Auch die homerischen Gedichte benennen noch mit dem Namen des „Zwerchfelles“ (φρήν, φρένες) geradezu die Mehrzahl der Willens- und Gemüthsregungen, auch wohl die Verstandesthätigkeit; das „Herz“ (ἦτορ, κῆρ) ist auch der Name der Gemüthsbewegungen, die man in ihm localisirt denkt, eigentlich mit ihm identificirt. Aber schon wird diese Bezeichnung eine formelhafte, sie ist oft nicht eigentlich zu verstehen, die Worte des Dichters lassen erkennen, dass er in der That sich die, immer noch nach Körpertheilen benannten Triebe und Regungen körperfrei dachte[1]. Und so

[1] Die Beispiele bei Nägelsbach, *Homer Theol.*[2] p. 387 f. (φρένες) W. Schrader, *Jahrb. f. Philol.* 1885 S. 163 f. (ἦτορ).

findet man neben dem „Zwerchfell", mit ihm oft in engster 42 Vereinigung genannt, den θυμός, dessen Name, von keinem Körpertheil hergenommen, schon eine rein geistige Function bezeichnet. So bezeichnen mancherlei andere Worte (νόος, — νοεῖν, νόημα — βουλή, μένος, μῆτις) Fähigkeiten und Thätigkeiten des Wollens, des Sinnes und Sinnens mit Namen, die deren frei und körperlos wirkende Art anerkennen. Der Dichter hängt noch mit Einem Faden an der Anschauungsweise und Ausdrucksweise der Vorzeit, aber schon ist er in das Reich rein geistiger Vorgänge entdeckend weit vorgedrungen. Während bei geringer ausgerüsteten Völkern die Wahrnehmung der einzelnen Functionen des Willens und Intellects nur dazu führt, diese Functionen in der Vorstellung zu eigenen körperhaften Wesen zu verdichten und so dem schattenhaften Doppelgänger des Menschen, seinem anderen Ich, noch weitere „Seelen" in Gestalt etwa des Gewissens, des Willens zu gesellen[1], be-

[1] Der Glaube an mehrere Seelen im einzelnen Menschen ist sehr verbreitet. Vgl. J. G. Müller, *Amerikan. Urrel.* 66. 207 f. Tylor, *Primit. Cult.* I 392 f. Im Grunde kommt auch die Unterscheidung der fünf, im Menschen wohnenden seelischen Kräfte im Avesta (vgl. Geiger, *Ostrian. Cultur* 298 ff.) auf dasselbe hinaus. — Selbst bei Homer findet Gomperz, *Griech. Denker*, 1, 200 f., eine ähnliche „Zweiseelentheorie" ausgeprägt. Neben der ψυχή kenne Homer in dem θυμός (der von dem Dampf des frisch vergossenen, noch heissen Blutes benannt sein soll) eine zweite Seele, neben der „Athemseele" der ψυχή, eine „Rauchseele". Aber wenn unter „Seele" ein Etwas verstanden wird — wie es doch in volksthümlicher Psychologie verstanden werden muss —, das zu dem Leibe und seinen Kräften als ein Anderes selbständig hinzutritt, sich im Leibe selbständig behauptet, nach dem Tode des Leibes (mit dem es nicht unauflöslich verknüpft war) sich selbständig abtrennt und entfernt, so lässt sich der θυμός Homers nicht wohl eine „Seele", eine Verdoppelung der ψυχή nennen. Allzn oft und deutlich wird doch der θυμός als geistige Kraft des lebendigen Leibes, denkende wie wollende oder auch nur empfindende (θυμῷ νοέω, θυμῷ δεῖσαι, γηθήσει θυμῷ, ἐχολώσατο θυμῷ, ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ u. s. w.), als die Stelle der Affecte (μένος ἔλλαβε θυμόν) bezeichnet, als dem Leibe des Lebenden angehörend, im Besonderen als in den φρένες verschlossen vorgestellt, als dass man ihn als etwas Anderes, denn als eine Kraft, eine Eigenschaft eben dieses lebendigen Leibes ansehen könnte. Wenn einmal (H 131) der θυμός als das (statt der ψυχή) in den Hades Eingehende genannt wird, so lässt sich in diesem Aus-

wegt sich die Auffassung der homerischen Sänger bereits in entgegengesetzter Richtung: die Mythologie des inneren Menschen schwindet zusammen. Sie hätten nur wenig auf dem gleichen Wege weiter gehen dürfen, um auch die Psyche entbehrlich zu finden. Der Glaube an die Psyche war die älteste Urhypothese, durch die man die Erscheinungen des Traumes, der Ohnmacht, der ekstatischen Vision vermittelst der Annahme eines besonderen körperhaften Acteurs in diesen dunklen Handlungen erklärte. Homer hat für das Ahnungsvolle und gar das Ekstatische wenig Interesse und gar keine eigene Neigung, er kann also die Beweise für das Dasein der Psyche im lebendigen Menschen sich nicht oft einleuchtend gemacht haben. 43 Der letzte Beweis dafür, dass eine Psyche im Lebenden gehaust haben muss, ist der, dass sie im Tode Abschied nimmt. Der Mensch stirbt, wenn er den letzten Athem verhaucht: eben dieser Hauch, ein Luftwesen, nicht ein Nichts (so wenig wie etwa die Winde, seine Verwandten), sondern ein gestalteter, wenn auch wachen Augen unsichtbarer Körper ist die Psyche, deren Art, als Abbild des Menschen, man ja aus dem Traumgesicht kennt. Wer nun aber schon gewöhnt ist, körperfrei wirkende Kräfte im Inneren des Menschen anzuerkennen, der wird auch bei dieser letzten Gelegenheit, bei der Kräfte im Menschen sich regen, leicht zu der Annahme geführt werden, dass, was den Tod des Menschen herbeiführe, nicht ein körper-

---

druck nur eine Nachlässigkeit oder Gedankenlosigkeit sehen (s. unten S. 433 Anm. der 1. Aufl.). Der Leib — das ist homerische, bei Griechen, selbst griechischen Philosophen, immer wieder auftauchende Vorstellung — hat alle seine Lebenskräfte, nicht nur θυμός, sondern ebenso μένος, νόος, μῆτις, βουλή, in sich selbst; Leben hat er dennoch erst, wenn die ψυχή hinzutritt, die etwas von allen diesen Leibeskräften völlig Verschiedenes ist, ein selbständiges Wesen für sich, allein mit dem Namen der „Seele" zu begrüssen, der dem θυμός so wenig wie etwa dem νόος zukommt. Dass zu den ursprünglich allein beachteten Kräften des lebendigen Leibes, dem θυμός u. s. w., die ψυχή erst in späterer Zeit in der Vorstellung der Griechen hinzugetreten sei (wie Gomperz annimmt), ist doch gewiss aus Homer oder sonst aus griechischer Literatur nicht glaublich zu machen.

liches Wesen sei, das aus ihm entweiche, sondern eine Kraft, eine Qualität, die zu wirken aufhöre: keine andere als eben „das Leben“. Einem nackten Begriff wie „Leben“ ein selbständiges Dasein nach der Auflösung des Leibes zuzuschreiben, daran könnte er natürlich nicht denken. So weit ist nun der homerische Dichter nicht vorgeschritten: allermeist ist und bleibt ihm die Psyche ein reales Wesen, des Menschen zweites Ich. Aber dass er den gefährlichen Weg, bei dessen Verfolgung sich die Seele zu einer Abstraction, zum Lebensbegriff verflüchtigt, doch schon angefangen hat zu beschreiten, das zeigt sich daran, dass er bisweilen ganz unverkennbar „Psyche“ sagt, wo wir „Leben“ sagen würden[1]. Es ist im Grunde die gleiche Vorstellungsart, die ihn veranlasst hatte, hier und da „Zwerchfell“ (φρένες) zu sagen, wo er nicht mehr das körperliche Zwerchfell, sondern den abstracten Begriff des Wollens oder Denkens dachte. Wer statt „Leben“ Psyche sagt, wird darum noch nicht sofort auch statt Psyche „Leben“ sagen (und der Dichter thut es nicht), aber offenbar ist ihm, auf dem Wege der Entkörperung der Begriffe, auch das einst so höchst inhaltvolle Gebilde der Psyche schon stark verblasst und verflüchtigt. — 44

Die Trennung vom Lande der Vorfahren, die Gewöhnung an die Sitte des Leichenbrandes, die Richtung der religiösen Vorstellungen, die Neigung, die einst körperlich vorgestellten

---

[1] περὶ ψυχῆς θέον Il. 22, 161; περὶ ψυχέων ἐμάχοντο Od. 22, 245; ψυχὴν παραβαλλόμενος Il. 9, 322; ψυχὰς παρθέμενοι Od. 3, 74; 9, 255; ψυχῆς ἀντάξιον Il. 9, 401. Namentlich vgl. Od. 9, 523: αἲ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός σε δυναίμην εὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἄϊδος εἴσω. Der ψυχή im eigentlichen Sinn beraubt kann Niemand in den Hades eingehen, denn eben die ψυχή ist es ja, die allein in den Hades eingeht. Ψυχή steht also hier besonders deutlich = Leben, wie denn dies das erklärend hinzutretende καὶ αἰῶνος noch besonders bestätigt. Zweifelhafter ist schon, ob ψυχῆς ὄλεθρος Il. 22, 325 hieher zu ziehen ist, oder: ψυχὴν ὀλέσαντες Il. 13, 763; 24, 168. Andere Stellen, die Nägelsbach, *Hom. Theol.*[2] p. 381, und Schrader, *Jahrb. f. Phil.* 1885 S. 167 anführen, lassen eine sinnliche Deutung von ψυχή zu oder fordern sie (so Il. 5, 696 ff.; 8, 123; Od. 18, 91 u. s. w.)

Principien des inneren Lebens des Menschen in Abstracta zu verwandeln, haben beigetragen, den Glauben an inhaltvolles, machtvolles Leben der abgeschiedenen Seelen, an ihre Verbindung mit den Vorgängen der diesseitigen Welt zu schwächen, den Seelencult zu beschränken. So viel, glaube ich, dürfen wir behaupten. Die innersten und stärksten Gründe für diese Abschwächung des Glaubens und des Cultus mögen sich unserer Kenntniss entziehen, wie es sich unserer Kenntniss entzieht, wie weit im Einzelnen die homerische Dichtung den Glauben des Volkes, das ihr zuerst lauschte, darstellt, wo die freie Thätigkeit des Dichters beginnt. Dass die Zusammenordnung der einzelnen Elemente des Glaubens zu einem Ganzen, das man, wiewohl es von dem Charakter eines streng geschlossenen Systems weit genug entfernt ist, nicht unpassend die homerische Theologie nennt, des Dichters eigenes Werk ist, darf man als sehr wahrscheinlich ansehen. Seine Gesammtansicht von göttlichen Dingen kann sich mit grosser Unbefangenheit darstellen, sie gerieth mit keiner Volksansicht in Streit, denn die Religion des Volkes, damals ohne Zweifel ebenso wie stets in Griechenland in der rechten Verehrung der Landesgötter, nicht im Dogma sich vollendend, wird schwerlich eine geordnete Gesammtvorstellung von Göttern und Göttlichem gehabt haben, mit der der Dichter sich hätte auseinandersetzen müssen oder können. Dass seiner-45seits das Gesammtbild der unsichtbaren Welt, wie es die homerische Dichtung aufgebaut hatte, der Vorstellung des Volkes sich tief einprägte, zeigt alle kommende Entwicklung griechischer Cultur und Religion. Wenn sich abweichende Vorstellungen daneben erhielten, so zogen diese ihre Kraft nicht sowohl aus einer anders gestalteten Dogmatik als aus den Voraussetzungen des durch keine Dichterphantasie beeinflussten Cultus. Sie vornehmlich konnten auch wohl einmal dahin wirken, dass inmitten der Dichtung das dichterische Bild vom Reiche und Leben der Unsichtbaren eine Trübung erfuhr.

III.

Eine Probe auf die Geschlossenheit und dauerhafte Zusammenfügung der in homerischer Dichtung ausgebildeten Vorstellungen von dem Wesen und den Zuständen der abgeschiedenen Seelen wird noch innerhalb des Rahmens dieser Dichtung gemacht mit der Erzählung von der Hadesfahrt des Odysseus. Eine gefährliche Probe, sollte man denken. Wie mag sich bei einer Schilderung des Verkehrs des lebenden Helden mit den Bewohnern des Schattenreichs das Wesenlose, Traumartige der homerischen Seelenbilder festhalten lassen, das sich entschlossener Berührung zu entziehen, jedes thätige Verhältniss zu Anderen auszuschliessen schien? Kaum versteht man, wie es einen Dichter reizen konnte, mit der Fackel der Phantasie in dieses Höhlenreich ohnmächtiger Schatten hineinzuleuchten. Man begreift das leichter, wenn man sich deutlich macht, wie die Erzählung entstanden, wie sie allmählich durch Zusätze von fremder Hand sich selber unähnlich geworden ist[1].

1.

Es darf als eines der wenigen sicheren Ergebnisse einer kritischen Analyse der homerischen Gedichte betrachtet werden, dass die Erzählung von der Fahrt des Odysseus in die Unter- 46 welt im Zusammenhang der Odyssee ursprünglich nicht vorhanden war. Kirke heisst den Odysseus zum Hades fahren,

[1] Eine genauere Ausführung und Begründung der im Folgenden gegebenen Analyse der Nekyia in Odyss. λ ist im *Rhein. Mus.* 50 (1895) p. 600 ff. veröffentlicht worden.

damit ihm dort Tiresias „den Weg und die Maasse der Rückkehr weise, und wie er heimgelangen könne über das fischreiche Meer" (Od. 10, 530 f.). Tiresias, im Schattenreiche aufgesucht, erfüllt diese Bitte nur ganz unvollständig und obenhin; dem Zurückgekehrten giebt dann Kirke selbst eine vollständigere und in dem Einen auch von Tiresias berührten Punkte deutlichere Auskunft über die Gefahren, die auf der Rückkehr ihm noch bevorstehen[1]. Die Fahrt ins Todtenreich war also unnöthig; es ist kein Zweifel, dass sie ursprünglich ganz fehlte. Es ist aber auch klar, dass der Dichter dieser Abenteuer sich der (überflüssigen) Erkundigung bei Tiresias nur als eines lockeren Vorwandes bediente, um doch irgend einen äusseren Anlass zu haben, seine Erzählung in das Ganze der Odyssee einzuhängen. Der wahre Zweck des Dichters, die eigentliche Veranlassung der Dichtung muss anderswo gesucht werden als in der Weissagung des Tiresias, die denn auch auffallend kurz und nüchtern abgemacht wird. Es läge ja nahe, anzunehmen, dass die Absicht des Dichters gewesen sei, der Phantasie einen Einblick in die Wunder und Schrecken des dunklen Reiches, in das alle Menschen eingehen müssen, zu eröffnen. Eine solche Absicht, wie bei mittelalterlichen, so bei griechischen Höllenpoeten späterer Zeit (deren es eine erhebliche Zahl gab) sehr begreiflich, wäre nur eben bei einem Dichter homerischer Schule schwer verständlich: ihm konnte ja das Seelenreich und seine Bewohner kaum ein Gegenstand irgend welcher Schilderung sein. Und in der That hat der Dichter der Hadesfahrt 47 des Odysseus einen ganz anderen Zweck verfolgt; er war nichts weniger als ein antiker Dante. Man erkennt die Absicht, die ihn bestimmte, sobald man seine Dichtung von den Zusätzen mancherlei Art säubert, mit denen spätere Zeiten sie umbaut

---

[1] Die auf Thrinakia und die Heerden des Helios bezüglichen Mittheilungen des Tiresias, 11, 107 ff. scheinen eben darum so kurz und ungenügend ausgeführt zu sein, weil der genauere Bericht der Kirke, 12, 127 ff. dem Dichter schon bekannt war und er diesen nicht vollständig wiederholen mochte.

haben. Es bleibt dann als ursprünglicher Kern des Gedichtes nichts übrig als eine Reihe von Gesprächen des Odysseus mit Seelen solcher Verstorbenen, zu denen er in enger persönlicher Beziehung gestanden hat; ausser mit Tiresias redet er mit seinem eben aus dem Leben geschiedenen Schiffsgenossen Elpenor, mit seiner Mutter Antikleia, mit Agamemnon und Achill, und versucht vergeblich mit dem grollenden Ajas ein versöhnendes Gespräch anzuknüpfen. Diese Unterredungen im Todtenreiche sind für die Bewegung und Bestimmung der Handlung des Gesammtgedichtes von Odysseus' Fahrt und Heimkehr in keiner Weise nothwendig, sie dienen aber auch nur in ganz geringem Maasse und nur nebenbei einer Aufklärung über die Zustände und Stimmungen im räthselhaften Jenseits; denn Fragen und Antworten beziehen sich durchweg auf Angelegenheiten der oberen Welt. Sie bringen den Odysseus, der nun schon so lange fern von den Reichen der thätigen Menschheit einsam umirrt, in geistige Verbindung mit den Kreisen der Wirklichkeit, zu denen seine Gedanken streben, in denen er einst selbst wirksam gewesen ist und bald wieder kraftvoll thätig sein wird. Die Mutter berichtet ihm von den zerstörten Lebensverhältnissen auf Ithaka, Agamemnon von der frevelhaften That des Aegisth und der Beihilfe der Klytaemnestra, Odysseus selbst kann dem Achill Tröstliches sagen von den Heldenthaten des Sohnes, der noch droben im Lichte ist; den auch im Hades grollenden Ajas vermag er nicht zu versöhnen. So klingt das Thema des zweiten Theils der Odyssee bereits vor; von den grossen Thaten des troischen Krieges, den Abenteuern der Rückkehr, die damals aller Sänger Sinne beschäftigte, tönt ein Nachhall bis zu den Schatten hinunter. Die Ausführung dieser, im Gespräch der betheiligten Personen mitgetheilten Erzählungen ist dem Dichter eigentlich die Hauptsache. Der lebhafte Trieb, den Sagenkreis, in dessen Mittelpunkt die 48 Abenteuer der Ilias lagen, nach allen Richtungen auszuführen und mit anderen Sagenkreisen zu verschlingen, hat sich später in besonderen Dichtungen, den Heldengedichten des epischen

Cyklus, genug gethan. Als die Odyssee entstand, waren diese Sagen bereits in strömend vordringender Bewegung; noch hatten sie kein eigenes Bette gefunden, aber sie drangen in einzelnen Ergiessungen in die ausgeführte Erzählung von der Heimkehr des zuletzt allein noch umirrenden Helden (der sie, ihren Gegenständen nach, alle zeitlich voran lagen) ein. Ein Hauptzweck der Erzählung von der Fahrt des Telemachos zu Nestor und Menelaos (im dritten und vierten Buch der Odyssee) ist ersichtlich der, den Sohn in Berührung mit alten Kriegsgenossen des Vaters zu bringen und so zu mannichfachen Erzählungen Gelegenheit zu schaffen, in denen von den zwischen Ilias und Odyssee liegenden Abenteuern einzelne bereits deutlichere Gestalt gewinnen. Demodokos, der Sänger bei den Phäaken, muss zwei Ereignisse des Feldzuges in Andeutungen vorführen. Auch wo solche Berichte nicht unmittelbar von den Thaten und der Sinnesart des Odysseus melden, dienen sie doch, an den grossen Hintergrund zu mahnen, vor dem die Abenteuer des zuletzt auf seinen Irrfahrten völlig vereinzelten Dulders stehen, diese in den idealen Zusammenhang zu rücken, in dem sie erst ihre rechte Bedeutung gewinnen[1]. Auch den Dichter der Hadesfahrt nun bewegt dieser quellende Sagenbildungstrieb. Auch er sieht die Abenteuer des Odysseus nicht vereinzelt, sondern im lebendigen Zusammenhang aller von Troja ausgehenden Abenteuer; er fasste den Gedanken, den Helden in Rath und Kampf noch einmal, ein letztes Mal, zu Rede und Gegenrede zusammenzuführen mit dem mächtigsten Könige, dem hehrsten
49 Helden jener Kriegszüge, und dazu musste er ihn freilich in das Reich der Schatten führen, das jene längst umschloss, er durfte einem Ton der Wehmuth nicht wehren, der aus diesen

[1] Eine letzte Fortsetzung solcher, den Hintergrund der Odyssee ausmalenden Darstellungen bietet das Zwiegespräch des Achill und Agamemnon in der „zweiten Nekyia“, Od. 24, 19ff., deren Verfasser den Sinn und Zweck der ursprünglichen Nekyia im 11. Buche, der er nachahmt, ganz richtig erfasst hat und (freilich sehr ungeschickt) fortsetzend zu fördern versucht.

Gesprächen am Rande des Reiches der Nichtigkeit klingt, zu der alle Lust und Macht des Lebens zusammensinken muss. Die Befragung des Tiresias ist ihm, wie gesagt, nur ein Vorwand, um diesen Verkehr des Odysseus mit der Mutter und den alten Genossen, auf den es ihm einzig ankam, herbeizuführen. Vielleicht ist gerade diese Wendung ihm eingegeben worden durch Erinnerung an die Erzählung des Menelaos (Od. 4, 351 ff.), von seinem Verkehr mit Proteus dem Meergreis[1]: auch da wird ja die Befragung des der Zukunft Kundigen über die Mittel zur Heimkehr nur als flüchtige Einleitung zu Berichten über Heimkehrabenteuer des Ajas, des Agamemnon und Odysseus verwendet.

2.

Gewiss kann die Absicht dieses Dichters nicht gewesen sein, eine Darstellung der Unterwelt um ihrer selbst willen zu geben. Selbst die Scenerie dieser fremdartigen Vorgänge, die am ersten noch seine Phantasie reizen mochte, wird nur in kurzen Andeutungen bezeichnet. Ueber den Okeanos fährt das Schiff bis zu dem Volke der Kimmerier[2], das nie die Sonne sieht, und gelangt bis zu der „rauhen Küste“ und dem Hain der Persephone aus Schwarzpappeln und Weiden. Odysseus mit zwei Gefährten dringt vor bis zum Eingang in den Erebos, wo Pyriphlegethon und Kokytos, der Styx Abfluss, in den Acheron münden. Dort gräbt er seine Opfergrube, zu der die Seelen aus des Erebos Tiefe über die Asphodeloswiese heranschweben. Es ist dasselbe Reich der Erdtiefe, das auch die Ilias als den Aufenthalt der Seelen voraussetzt, nur genauer vorgestellt und 50

[1] Od. 10. 539/40 sind entlehnt aus 4, 389/90. 470. — An Nachahmung jener Scene des 4. Buches in der Nekyia denkt, wie ich nachträglich bemerke, schon Kammer, *Einheit d. Od.* p. 494 f.

[2] Auffallend ist (und mag wohl auf eigene Art zu erklären sein), dass in der Anweisung der Kirke die Kimmerier nicht erwähnt werden. Verständlicher, warum die genaue Schilderung des Oertlichen aus Kirkes Bericht, 10, 509—515, nachher nicht wiederholt, sondern mit kurzen Worten (11, 21/22) nur wieder ins Gedächtniss gerufen wird.

vergegenwärtigt[1]. Die einzelnen Züge des Bildes werden so flüchtig berührt, dass man fast glauben möchte, auch sie habe der Dichter bereits in älterer Sagendichtung vorgefunden. Jedenfalls hat er ja die, auch der Ilias wohlbekannte Styx übernommen und so vermuthlich auch die anderen Flüsse, die vom Feuerbrande (der Leichen?[2]), von Wehklagen und Leid leicht verständliche Namen haben[3]. Der Dichter selbst, auf das Ethische allein sein Augenmerk richtend, ist dem Reiz des leer Phantastischen geradezu abgeneigt; er begnügt sich mit sparsamster Zeichnung. So giebt er denn auch von den Bewohnern des Erebos keine verweilende Schilderung; was er von ihnen sagt, hält sich völlig in den Grenzen des homerischen Glaubens. Die Seelen sind Schatten- und Traumbildern gleich, dem Griff des Lebenden unfassbar[4]; sie nahen bewusstlos; einzig Elpenor, dessen Leib noch unverbrannt liegt, hat eben darum das Bewusstsein bewahrt, ja er zeigt eine Art von erhöhetem Bewusstsein, das der Prophetengabe nahekommt, nicht anders als 51 Patroklos und Hektor im Augenblick der Loslösung der Psyche

---

[1] Einen wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellung von der Lage des Todtenreiches, wie sie die Ilias andeutet, und derjenigen, welche die Nekyia der Odyssee ausführt, kann ich nicht anerkennen. J. H. Voss und Nitzsch haben hier das Richtige getroffen. Auch was die zweite Nekyia (Od. 24) an weiteren Einzelheiten hinzubringt, „contrastirt" nicht eigentlich (wie Teuffel, *Stud. u. Charakt.* p. 43 meint) mit der Schilderung der ersten Nekyia, es hält sich nur nicht ängstlich an diese, beruht aber auf gleichen Grundvorstellungen.

[2] Schol. H. Q. Odyss. κ 514: Πυριφλεγέθων, ἤτοι τὸ πῦρ τὸ ἀφανίζον τὸ σάρκινον τῶν βροτῶν. Apollodor. π. θεῶν ap. Stob. Ecl. I p. 420, 9: Πυριφλεγέθων εἴρηται ἀπὸ τοῦ πυρὶ φλέγεσθαι τοὺς τελευτῶντας.

[3] Auch der Acheron scheint als Fluss gedacht. Wenn die Seele des unbestatteten Patroklos, die doch schon ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ schwebt, also über den Okeanos hinübergedrungen ist, die anderen Seelen nicht „über den Fluss" lassen (Il. 23, 72f.), so wird man doch jedenfalls unter dem „Flusse" nicht den Okeanos verstehen, sondern eben den Acheron (so auch Porphyrius bei Stob. Ecl. I p. 422f. 424 W). Aus Od. 10, 515 folgt keineswegs, dass der Acheron nicht auch als Fluss gelte, sondern als See, wie Bergk, *Opusc.* II 695 meint.

[4] Vgl. 11, 206ff. 209, 393ff. 475.

vom Leibe[1]. Alles dieses wird auch ihn verlassen, sobald sein Leib vernichtet ist. Tiresias allein, der Seher, den die Thebanische Sage berühmt vor allen gemacht hatte, hat Bewusstsein und sogar Sehergabe auch unter den Schatten, durch Gnade der Persephone, bewahrt; aber das ist eine Ausnahme, welche die Regel nur bestätigt. Fast wie absichtliche Bekräftigung orthodox homerischer Ansicht nimmt sich aus, was Antikleia dem Sohne von der Kraft- und Wesenlosigkeit der Seele nach Verbrennung des Leibes sagt[2]. Alles in der Darstellung dieses Dichters bestätigt die Wahrheit dieses Glaubens; und wenn die Lebenden freilich Ruhe haben vor den machtlos ins Dunkle gebannten Seelen, so tönt hier aus dem Erebos selbst in dumpfem Klange uns das Traurige dieser Vorstellung entgegen, in der Klage des Achill, mit der er den Trostzuspruch des Freundes abweist — Jeder kennt die unvergesslichen Worte.

3.

Dennoch wagt der Dichter einen bedeutsamen Schritt über Homer hinaus zu thun. Was er von dem Zuständlichen im Reiche des Hades mehr andeutet als sagt, streitet ja in keinem Punkte mit der homerischen Darstellung. Aber neu ist doch, dass dieser Zustand, wenn auch nur auf eine kurze Weile, unterbrochen werden kann. Der Bluttrunk giebt den Seelen momentanes Bewusstsein zurück; es strömt das Andenken an die obere Welt ihnen wieder zu; ihr Bewusstsein ist also, müssen wir

---

[1] S. Il. 16, 851 ff. (Patroklos), 22, 358 ff. (Hektor). Od. 11, 69 ff. Zu Grunde liegt der alte Glaube, dass die Seele, im Begriff frei zu werden, in einen Zustand erhöheten Lebens, an Sinneswahrnehmung nicht gebundener Erkenntnissfähigkeit zurückkehre (vgl. Artemon in Schol. Il. II 854, Aristot. *fr.* 12 R); sonst ist es (bei Homer) nur der Gott, ja eigentlich nur Zeus, der Alles voraussieht. Mit Bewusstsein ist aber die Darstellung soweit herabgemindert, dass eine unbestimmte Mitte zwischen eigentlicher Prophezeiung und blossem στοχάζεσθαι eingehalten wird (vgl. Schol. B. V. Il. X 359); höchstens Il. 22, 359 geht darüber hinaus.

[2] 11, 218—224.

52 glauben, für gewöhnlich nicht todt, es schläft nur. Zweifellos wollte der Dichter, der solche Fiction für seine Dichtung nicht entbehren konnte, damit nicht ein neues Dogma aufgerichtet haben. Aber um seinen rein dichterischen Zweck zu erreichen, muss er in seine Erzählung einzelne Züge verflechten, die, aus seinem eigenen Glauben nicht erklärlich, hinüber oder eigentlich zurück leiten in alten, ganz anders gearteten Glauben und auf diesem errichteten Brauch. Er lässt den Odysseus, nach Anweisung der Kirke, am Eingang des Hades eine Grube graben, einen Weiheguss „für alle Todten“ herumgiessen, zuerst eine Mischung von Milch und Honig, dann Wein, Wasser, darauf wird weisses Mehl gestreut. Nachher schlachtet er einen Widder und ein schwarzes Mutterschaf, ihre Köpfe in die Grube drückend[1]; die Leiber der Thiere werden verbrannt, um das Blut versammeln sich die heranschwebenden Seelen, die des Odysseus Schwert fern zu halten vermag[2], bis Tiresias als erster getrunken hat. — Hier ist der Weiheguss ganz unzweifelhaft eine Opfergabe, den Seelen zur Labung ausgegossen. Die Schlachtung der Thiere will der Dichter allerdings nicht als Opfer angesehen wissen, der Genuss des Blutes soll nur den Seelen das Bewusstsein (dem Tiresias, dessen Bewusstsein unverletzt ist, die Gabe des vorausschauenden Seherblickes) wieder-

---

[1] *ὄϊν ἀρνειὸν ῥέζειν, θῆλύν τε μέλαιναν, εἰς Ἔρεβος στρέψας.* 10, 527 f. Aus dem *μέλαιναν* wird auch zu *ὄϊν ἀρνειόν* die genauere Bestimmung „schwarz“ *ἀπὸ κοινοῦ* zu verstehen sein (ebenso 572); stets ist der den Unterirdischen (Göttern wie Seelen) zu opfernde Widder schwarz. — *εἰς Ἔρεβος στρέψας*, d. h. nach unten (nicht nach Westen) hin den Kopf drehend (= *ἐς βόθρον* 11, 36), wie Nitzsch richtig erklärt. Alles wie später stets bei den *ἔντομα* für Unterirdische (vgl. Stengel, *Ztsch. f. Gymn. Wesen* 1880 p. 743 f.).

[2] *κοινή τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται.* Schol. Q. *λ* 48. Eigentlich ging der Glaube dahin, dass der Schall von Erz oder Eisen die Gespenster verjage: Lucian, *Philops.* 15 (vgl. O. Jahn, *Abergl. d. bösen Blicks* p. 79). Aber auch schon die blosse Anwesenheit von Eisernem wirkt so. Pseudoaugustin. *homilia de sacrilegis* (etwa aus saec. 7) § 22: zu den *sacrilegi* gehört u. A., wer Finger- oder Armringe aus Eisen trägt, *aut qui in domo sua quaecunque de ferro, propter ut daemones timeant, ponunt.*

geben. Aber man sieht wohl, dass dies eben nur eine Fiction des Dichters ist; was er darstellt, ist bis in alle Einzelheiten hinein ein Todtenopfer, wie es uns unverhohlen als solches in Berichten späterer Zeit oft genug begegnet. Die Witterung 53 des Blutes zieht die Seelen an, die „Blutsättigung" (αἱμακουρία) ist der eigentliche Zweck solcher Darbringungen, wie sie dem Dichter als Vorbild vorschweben. Erfunden hat er in dieser Darstellung nichts, aber auch nicht etwa, wie man wohl annimmt, neuen, zu der Annahme energischeren Lebens der abgeschiedenen Seelen vorgedrungenen Vorstellungen seine Opferceremonien angepasst. Denn hier wie bei der Schilderung des Opfercultes bei der Bestattung des Patroklos ist ja die Vorstellung des Dichters von dem Seelenleben durchaus nicht der Art, dass sie neuen kräftigeren Brauch begründen könnte, sie steht vielmehr mit den Resten eines Cultus, die sie vorführt, im Widerspruch. Auch hier also sehen wir versteinerte, sinnlos gewordene Rudimente eines einstmals im Glauben voll begründeten Brauches vor uns, vom Dichter um dichterischer Zwecke willen hervorgezogen und nicht nach ihrem ursprünglichen Sinne verwendet. Die Opferhandlung, durch die hier die Seelen herangelockt werden, gleicht auffallend den Gebräuchen, mit denen man später an solchen Stellen, an denen man einen Zugang zum Seelenreiche im Inneren der Erde zu haben glaubte, Todtenbeschwörung übte. Es ist an sich durchaus nicht undenkbar, dass auch zu der Zeit des Dichters der Hadesfahrt in irgend einem Winkel Griechenlands solche Beschwörungen, als Reste alten Glaubens, sich erhalten hätten. Sollte aber auch der Dichter von solchem localen Todtencult Kunde gehabt und hienach seine Darstellung gebildet haben[1], so

[1] Speciell an das Thesprotische νεκυομαντεῖον am Flusse Acheron als Vorbild der homerischen Darstellung denkt Pausanias 1, 17, 5 und mit ihm K. O. Müller, *Proleg. z. e. wissenschaftl. Mythol.* 363 und dann viele Andere. Im Grunde hat man hiezu kaum mehr Veranlassung als zu einer Fixirung des homerischen Hadeseingangs bei Cumae, bei Heraklea Pont. (vgl. *Rhein. Mus.* 36, 555 ff.) oder an anderen Stätten alten Todtendienstes (z. B. bei Pylos), an denen sich dann auch die herkömm-

54 wäre nur um so bemerkenswerther, wie er, den Ursprung seiner Schilderung verwischend, als correcter Homeriker jeden Gedanken an die Möglichkeit, die Seelen der Verstorbenen, als wären sie den Wohnungen der Lebenden noch nahe, herauf ans Licht der Sonne zu locken, streng fern hält[1]. Er weiss nur von Einem allgemeinen Reiche der Todten, fern im dunklen Westen, jenseits der Meere und des Oceans, der Held des Märchens kann wohl bis an seinen Eingang dringen, aber eben nur dort kann er mit den Seelen in Verkehr treten, denn niemals giebt das Haus des Hades seine Bewohner frei.

Hiemit ist nun freilich unverträglich das Opfer, das der Dichter, man kann kaum anders sagen als gedankenlos, den Odysseus allen Todten und dem Tiresias im Besonderen geloben lässt, wenn er nach Hause zurückgekehrt sein werde (Od. 10, 521—526; 11, 29—33). Was soll den Todten das Opfer einer unfruchtbaren Kuh[2] und die Verbrennung von „Gutem" auf einem Scheiterhaufen, dem Tiresias die Schlachtung eines schwarzen Schafes, fern in Ithaka, wenn sie doch in den Erebos gebannt sind und der Genuss des Opfers ihnen unmöglich ist? Hier haben wir das merkwürdigste und bedeutendste aller Rudimente alten Seelencultes vor uns, welches ganz unwidersprechlich beweist, dass in vorhomerischer Zeit der Glaube bestand, dass auch nach der Bestattung des Leibes die Seele nicht für ewig verbannt sei in ein unerreichbares Schatten-

---

lichen Namen des Acheron, Kokytos, Pyriphlegethon leicht genug einstellten — aus Homer entnommen, nicht von dorther in den Homer eingedrungen. Dass uns das Todtenorakel im Thesproterlande gerade in Herodots bekanntem Berichte zuerst entgegentritt, beweist noch keineswegs, dass dieses nun eben das älteste solcher Orakel gewesen sei.

[1] So liesse sich etwa Lobecks Leugnung jeder Kenntniss von Seelenbeschwörung in den homerischen Gedichten (*Agl.* 316) modificiren und modificirt festhalten.

[2] Nach uraltem Opferbrauch. Dem Todten werden weibliche (oder verschnittene) Thiere dargebracht (s. Stengel, *Chthon. u. Todtencult* 424), hier eine στεῖρα βοῦς, ἄγονα τοῖς ἀγόνοις (Schol.): so wurde in Indien „den der Lebens- und Zeugungskraft beraubten Manen" nicht ein Widder, sondern ein Hammel geopfert (Oldenberg, *Rel. d. Veda* 358).

reich, sondern dem Opfernden sich nahen, am Opfer sich laben könne, so gut wie die Götter. Eine einzige dunkle Hindeutung in der Ilias[1] lässt uns erkennen, was hier viel deutlicher und [55] mit unbedachter Naivetät hervortritt, dass auch zu der Zeit der Herrschaft des homerischen Glaubens an völlige Nichtigkeit der für ewig abgeschiedenen Seelen die Darbringung von Todtenopfern lange nach der Bestattung (wenigstens ausserordentlicher, wenn auch nicht regelmässig wiederholter) nicht ganz in Vergessenheit gerathen war.

4.

Zeigt sich an den Inconsequenzen, zu welchen den Dichter die Darstellung der Einleitung eines Verkehrs des Lebenden mit den Todten verleitet, dass sein Unternehmen für einen Homeriker strenger Observanz ein Wagniss war, so ist er doch in dem, was ihm die Hauptsache war, die Schilderung der Begegnung des Odysseus mit Mutter und Genossen, kaum merklich von der homerischen Bahn abgewichen. Hier nun aber hatte er dichterisch begabten Lesern oder Hörern seines Gedichts nicht genug gethan. Was ihm selbst, der auf den im Mittelpunkt stehenden lebenden Helden Alles bezog und nur solche Seelen herantreten liess, die zu diesem in innerlich begründetem Verhältniss stehen, gleichgiltig war, eine Musterung des wirren Getümmels der Unterirdischen in ihrer Masse, das eben meinten Spätere nicht entbehren zu können. Sein Gedicht weiter ausführend, liessen sie theils Todte jeden Alters

---

[1] Il. 24, 592ff. Achill, den todten Patroklos anredend: μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι | εἰν Ἄϊδός περ ἐὼν ὅτι Ἕκτορα δῖον ἔλυσα | πατρὶ φίλῳ, ἐπεὶ οὔ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα. | σοὶ δ' αὖ ἐγὼ καὶ τῶνδ' ἀποδάσσομαι ὅσσ' ἐπέοικεν. Die Möglichkeit, dass der Todte im Hades noch vernehme, was auf der Oberwelt geschieht, wird nur hypothetisch (αἴ κε) hingestellt, nicht so die Absicht, dem Verstorbenen von den Gaben des Priamos etwas zuzutheilen (δι' ἐπιταφίων εἰς αὐτὸν ἀγώνων, meint Schol. B. V. zu 594). Eben das Ungewöhnliche solchen Versprechens scheint einen der Gründe abgegeben zu haben, aus denen Aristarch (jedenfalls mit Unrecht) v. 594 und 595 athetirte.

heranschweben, die Krieger darunter noch mit sichtbarer Wunde, in blutiger Rüstung[1], theils führen sie, mehr hesiodisch aufzählend für die Erinnerung als homerisch für die Anschauung belebend, eine Schaar von Heldenmüttern grosser Ge- 56 schlechter an Odysseus vorüber, die doch nicht mehr Recht als andere auf seine Theilnahme hatten und die man auch mit ihm in irgend einen Zusammenhang zu setzen nur schwache Versuche machte[2]. Schien hiemit die Masse der Todten, in auserwählten Vertretern, besser vergegenwärtigt, so sollten nun auch die Zustände dort unten wenigstens in Beispielen dargestellt werden. Odysseus thut einen Blick in das Innere des Todtenreiches, was ihm eigentlich bei seiner Stellung an dessen äusserstem Eingange unmöglich war, und erblickt da solche Heldengestalten, welche die Thätigkeit ihres einstigen Lebens, als rechte „Abbilder" (εἴδωλα) der Lebendigen, fortsetzen: Minos richtend unter den Seelen, Orion jagend, Herakles immer noch den Bogen in der Hand, den Pfeil auf der Sehne, einem „stets Abschnellenden ähnlich". Das ist nicht Herakles, der „Heros-Gott", wie ihn die Späteren kennen; der Dichter weiss noch nichts von der Erhöhung des Zeussohnes über das Loos aller Sterblichen, so wenig wie der erste Dichter der Hadesfahrt von einer Entrückung des Achill aus dem Hades etwas weiss. Späteren Lesern musste freilich dies ein Versäumniss dünken. Solche haben denn auch mit kecker Hand drei Verse eingelegt, in denen berichtet wird, wie „er selbst", der wahre Herakles, unter den Göttern wohne; was Odysseus im Hades sah, sei nur sein „Abbild". Der dies schrieb, trieb Theologie

---

[1] v. 40, 41. Dies nicht unhomerisch: vgl. namentlich Il. 14, 456 f. (So sieht man auf Vasenbildern die Psyche eines erschlagenen Kriegers nicht selten in voller Rüstung, wiewohl — die Unsichtbarkeit andeutend — in sehr kleiner Gestalt über dem Leichnam schweben.)

[2] Eigentlich soll Odysseus mit den einzelnen Weibern in Zwiegespräch treten und eine jede ihr Geschick ihm berichten: v. 231—234; es heisst denn auch noch hie und da: φάτο 236, φῆ 237, εὔχετο 261, φάσκε 306. Aber durchweg hat das Ganze den Charakter einer einfachen Aufzählung; Odysseus steht unbetheiligt daneben.

auf eigene Hand: von einem solchen Gegensatz zwischen einem volllebendigen, also Leib und Seele des Menschen vereinigt enthaltenden „Selbst“ und einem, in den Hades gebannten leeren „Abbild“, welches aber nicht die Psyche sein kann, weiss weder Homer etwas noch das Griechenthum späterer Zeit[1]. Es ist eine Verlegenheitsauskunft ältester Harmonistik. Den Herakles sucht der Dichter mit Odysseus durch ein Ge- 57 spräch in Verbindung zu setzen, in Nachahmung der Gespräche des Odysseus mit Agamemnon und Achill: man merkt aber bald, dass diese zwei einander nichts zu sagen haben (wie denn auch Odysseus schweigt); es besteht keine Beziehung zwischen ihnen, höchstens eine Analogie, insofern auch Herakles einst lebendig in den Hades eingedrungen ist. Es scheint, dass einzig diese Analogie den Dichter veranlasst hat, den Herakles hier einzuschieben[2].

Es bleiben noch (zwischen Minos und Orion und Herakles gestellt und vermuthlich von derselben Hand gebildet, die auch jene beiden gezeichnet hat) die jedem Leser unvergesslichen Gestalten der drei „Büsser“, des Tityos, dessen Riesenleib zwei Geier zerhacken, des Tantalos, der mitten im Teich verschmachtet und die überhangenden Zweige der Obstbäume nicht erreichen kann, des Sisyphos, der den immer wieder abwärts rollenden Stein immer wieder in die Höhe wälzen muss. In diesen Schilderungen ist die Grenze der homerischen Vorstellungen, mit denen sich die Bilder des Minos, Orion und Herakles immer noch ausgleichen liessen, entschieden überschritten. Den Seelen dieser drei Unglücklichen wird volles und dauerndes Bewusstsein zugetraut, ohne das ja die Strafe nicht empfunden werden könnte und also nicht ausgeübt werden

---

[1] Vgl. *Rhein. Mus.* 50, 625 ff. — Der Unterscheidung eines εἴδωλον von dem volllebendigen αὐτός am ähnlichsten ist, was Stesichoros und schon Hesiod (s. Paraphras. antiq. Lycophr. 822, p. 71 Scheer; vgl. Bergk *P. lyr.*[4] III p. 215) von Helena und ihrem εἴδωλον erzählt hatten. Vielleicht hat diese Fabel zu der Einsetzung der Verse λ 602 ff. die Anregung gegeben.

[2] Vgl. v. 623 ff.

würde. Und wenn man die ausserordentlich sichere, knappe, den Grund der Strafe nur bei Tityos andeutende, sonst einfach als bekannt voraussetzende Darstellung beachtet, wird man den Eindruck haben, als ob diese Beispiele der Strafen im Jenseits nicht zum ersten Male von dem Dichter dieser Verse gebildet, den überraschten Hörern als kühne Neuerung dargeboten, sondern mehr diesen nur ins Gedächtniss zurückgerufen, vielleicht aus einer grösseren Anzahl solcher Bilder gerade diese drei ausgewählt seien. Hatten also bereits ältere Dichter (die immer noch jünger sein konnten als der Dichter 58 des ältesten Theils der Hadesfahrt) den Boden homerischen Seelenglaubens kühn verlassen?

Gleichwohl dürfen wir dies festhalten, dass die Strafen der drei „Büsser" nicht etwa die homerische Vorstellung von der Bewusstlosigkeit und Nichtigkeit der Schatten überhaupt umstossen sollten: sie stünden sonst ja auch nicht so friedlich inmitten des Gedichtes, das diese Vorstellungen zur Voraussetzung hat. Sie lassen die Regel bestehen, da sie selbst nur eine Ausnahme darstellen und darstellen wollen. Das könnten sie freilich nicht, wenn man ein Recht hätte, die dichterische Schilderung so auszulegen, dass die drei Unglücklichen typische Vertreter einzelner Laster und Classen von Lasterhaften sein sollten, etwa „zügelloser Begierde" (Tityos), unersättlicher Schwelgerei (Tantalos) und des Hochmuths des Verstandes (Sisyphos)"[1]. Dann würde ja an ihnen eine Vergeltung nur exemplificirt, die man sich eigentlich auf die unübersehbaren Schaaren der mit gleichen Lastern befleckten Seelen ausgedehnt denken müsste. Nichts aber in den Schilderungen selbst spricht für eine solche theologisirende Auslegung, und von vorneherein etwa eine solche Forderung ausgleichender Vergeltung im Jenseits, die dem Homer vollständig fremd ist und in griechischen Glauben, soweit sie sich überhaupt jemals in ihn eingedrängt hat, erst von grübelnder Mystik

[1] S. Welcker, *Gr. Götterl.* 1, 818 und darnach Andere.

spät hineingetragen ist, gerade diesem Dichter aufzudrängen, haben wir kein Recht und keinen Anlass. Allmacht der Gottheit, das soll uns diese Schilderung offenbar sagen, kann in einzelnen Fällen dem Seelenbild die Besinnung erhalten, wie dem Tiresias zum Lohne, so jenen drei den Göttern Verhassten, damit sie der Strafempfindung zugänglich bleiben. Was eigentlich an ihnen bestraft wird, lässt sich nach der eigenen Angabe des Dichters für Tityos leicht vermuthen: es ist ein besonderes Vergehen, das jeder von ihnen dereinst gegen Götter begangen hat. Was dem Tantalos zur Last fällt, lässt sich nach sonstiger Ueberlieferung errathen; weniger bestimmt sind die Angaben über die Verfehlung, die an dem schlauen Sisyphos 59 geahndet wird[1]. Auf jeden Fall wird an allen Dreien Rache

[1] Als Grund der Strafe des Sisyphos geben Apollod. *bibl* 1, 9, 3, 2; Schol. Il. A 180 (p. 18 b, 23 ff. Bekk.) an, dass er dem Asopos den Raub seiner Tochter Aegina durch Zeus verrathen habe. Auf sicherer Sagenüberlieferung beruht dies nicht: eine andere Erzählung knüpft an jenen Verrath das Märchen von der Ueberlistung des Todes, dann des Hades selbst durch Sisyphos und lässt dann erst den wieder dem Hades verfallenen Sisyphos mit der Aufgabe des fruchtlosen Steinwälzens bestraft werden. So Schol. Il. Z 153 mit Berufung auf Pherekydes. Dies Märchen von der zwiefachen Ueberlistung der Todesmächte ist (so gut wie das entsprechende Märchen vom Spielhansel: Grimm, *K. M.* 82 mit den Anm. III p. 131 ff.) offenbar scherzhaft gemeint (und, wie es scheint, scherzhaft behandelt von Aeschylus in dem Satyrdrama Σίσυφος δραπέτης): wenn hieran die Steinwälzung angeknüpft wird, so sollte schon dies warnen, dieser einen allzu bitterlich ernsthaften und erbaulichen Sinn, mit Welcker und Anhängern, anzudichten. Dass Sisyphos seines listigen Sinnes wegen zu Nutz und Lehr der Schlauen wie der Braven bestraft werde, ist ein ganz unantiker Gedanke. Dass er Il. 6, 153 κέρδιστος ἀνδρῶν heisst, ist ein Lob, nicht ein Tadel: wie Aristarch sehr richtig, und mit deutlicher ἀναφορά auf den Vers der Nekyia, feststellte (s. Schol. Il. Z 153, K 44 [Lehrs, *Arist.*[3] p. 117] und Od. λ 593); dass dies Beiwort τὸ κακότροπον des Sis. bezeichne, ist nur ein Missverständniss des Porphyrius, Schol. λ 385. Wie wenig man, auch mit der homerischen Schilderung im Kopfe, den Sisyphos als einen Verworfenen dachte, zeigt der platonische Sokrates, der sich (*Apol.* 41 C) darauf freut, im Hades u. A. auch den Sisyphos anzutreffen (vgl. auch Theognis 702 ff.). Einer erwecklichen Auslegung des Abschnittes von den „drei Büssern“, an die der Dichter selbst gar nicht gedacht hat, macht Sisyphos die grössten Schwierigkeiten (s. auch *Rhein. Mus.* 50, 630).

genommen für Verletzungen der Götter selbst, deren Menschen späterer Zeit gar nicht schuldig werden können; eben darum haben ihre Thaten so gut wie ihre Strafen nichts Vorbildliches und Typisches, beide stellen vielmehr völlig vereinzelte Ausnahmen dar, gerade dadurch sind sie dem Dichter merkwürdig.

Von irgend einer ganzen Classe von Lasterhaften, die im Hades bestraft würden, weiss die Dichtung von der Hadesfahrt des Odysseus nichts, auch nicht in ihren jüngsten Theilen. Sie hätte sich sogar noch an ächt homerische Andeutungen halten können, wenn sie wenigstens die unterweltlichen Strafen der Meineidigen erwähnt hätte. Zweimal werden in der Ilias bei feierlichen Eidschwüren neben Göttern der Oberwelt 60 auch die Erinyen angerufen, die unter der Erde diejenigen strafen, die einen Meineid schwören[1]. Nicht mit Unrecht hat man in diesen Stellen einen Beweis dafür gefunden, „dass die homerische Vorstellung von einem gespenstischen Scheinleben der Seelen in der Unterwelt ohne Empfindung und Bewusstsein nicht allgemeiner Volksglaube war“[2]. Man muss aber wohl hinzusetzen, dass im Glauben der homerischen Zeit der Gedanke einer Bestrafung den Meineidigen im Schattenreiche kaum noch recht lebendig gewesen sein kann, da er den Sieg jener, mit ihm unverträglichen Vorstellung von empfindungsloser Nichtigkeit der abgeschiedenen Seelen nicht hat hindern können. In einer feierlichen Schwurformel hat sich (wie denn in Formeln sich überall manches Alterthum, unlebendig, lange fortschleppt) eine Anspielung auf jenen, homerischer Zeit fremd gewordenen Glauben erhalten, auch ein Rudiment verschollener Vorstellungsweise. Selbst damals übrigens, als man an eine Bestrafung des Meineids im Jenseits noch wirklich und wörtlich glaubte, mag man wohl Bewusstsein allen Seelen im Hades

---

[1] Il. 3, 279; 19, 260 (vgl. *Rhein. Mus.* 50, 8). Vergeblich sucht Nitzsch, *Anm. zur Odyssee* III p. 185f., beide Stellen durch Künste der Erklärung und Kritik nicht das aussagen zu lassen, was sie doch deutlich sagen.

[2] K. O. Müller, *Aeschyl. Eumenid.* p. 167.

zugestanden haben, keinesfalls aber hat man an eine Vergeltung irdischer Verfehlungen im Hades ganz im Allgemeinen geglaubt, von denen etwa der Meineid nur ein einzelnes Beispiel wäre. Denn an dem Meineidigen wird nicht etwa eine besonders anstössige sittliche Verfehlung bestraft — man darf zweifeln, ob die Griechen eine solche in dem Meineid überhaupt fanden und empfanden —, sondern er, und nicht irgend ein anderer Frevler, verfällt den unterirdischen Quälgeistern einfach darum, weil er im Schwur, um seinen Abscheu vor Trug aufs Fürchterlichste zu bekräftigen, sich das Grässlichste, die Peinigung im Reiche des Hades, aus dem kein Entrinnen ist, selber angewünscht hat, wenn er falsch schwöre[1]. Denen er sich gelobt hat, den Höllengeistern verfällt er, wenn er [61] Meineid schwört. Glaube an die bindende Zauberkraft solcher Verwünschungen[2], nicht absonderliche sittliche Hochhaltung der Wahrheit, die dem höheren Alterthum ganz fremd ist, gab dem Eid seine Furchtbarkeit.

5.

Ein letztes Anzeichen der Zähigkeit, mit welcher die Sitte den sie begründenden Glauben überlebt, bieten die homerischen Gedichte in der Erzählung des Odysseus, wie er, von dem Kikonenland fliehend, nicht eher abgefahren sei, als bis er die im Kampf mit den Kikonen erschlagenen Gefährten dreimal gerufen habe (Od. 9, 65, 66). Der Sinn solcher Anrufung der Todten wird aus einzelnen Anspielungen auf die gleiche

---

[1] Man bedenke auch, dass eine gesetzliche Strafe auf dem Meineid nicht stand, in Griechenland so wenig wie in Rom. Sie war nicht nöthig, da man unmittelbare Bestrafung durch die Gottheit, welcher der Schwörende sich selbst gelobt hatte, erwartete (lehrreich sind die Worte des Agamemnon bei dem Treubruch der Troer, Il. 4, 158ff.), im Leben, und auch da schon durch die Höllengeister, die Erinyen (Hesiod Ἔ. 802ff.), oder nach dem Tode.

[2] Der Eid eine Schuldverschreibung an die Eidgötter: Theognis 1195f. μήτι θεοὺς ἐπίορκον ἐπόμνυθι, οὐ γὰρ ἀνυστὸν ἀθανάτους κρύψαι χρεῖος ὀφειλόμενον. Meineid wäre εἰς θεοὺς ἁμαρτάνειν Sophocl. *fr.* 431.

Sitte in späterer Literatur deutlich. Die Seele der in der Fremde Gefallenen soll abgerufen werden[1]; richtig vollzogen zwingt sie der Ruf des Freundes, ihm zu folgen nach der Heimath, wo ein „leeres Grabmal“ sie erwartet, wie es auch bei Homer regelmässig den Freunden errichtet wird, deren Leichen zu richtiger Bestattung zu erreichen unmöglich ist[2].
62 Abrufung der Seele und Errichtung solches leeren Gehäuses — für wen anders als die Seele, die dann der Verehrung ihrer Angehörigen erreichbar bleibt — hat einen Sinn für diejenigen, die an die Möglichkeit der Ansiedelung einer „Seele“ in der Nähe der lebenden Freunde glauben, nicht aber für Anhänger des homerischen Glaubens. Wir sehen zum letzten Male ein bedeutsames Rudiment ältesten Glaubens in einem in veränderter Zeit noch nicht ganz abgestorbenen Brauche vor uns. Todt war auch hier der Glaube, der den Brauch einst hervorgerufen hatte. Fragt man den homerischen Dichter, zu welchem Zwecke dem Todten ein Grabhügel aufgeschüttet, ein Merkzeichen darauf errichtet werde, so antwortet er: damit sein Ruhm unter den Menschen unvergänglich bleibe; damit auch künftige Geschlechter von ihm Kunde haben[3]. Das ist echt

---

[1] Ganz richtig Eustath. zu Od. 9, 65 p. 1614/5. Er erinnert an Pindar, *Pyth.* 4, 159: κέλεται γὰρ ἑὰν ψυχὰν κομίξαι Φρίξος ἐλθόντας πρὸς Αἰήτα θαλάμους, zu welcher Stelle der Scholiast wieder die homerische vergleicht. In der That ist der vorausgesetzte Glaube an beiden Stellen der gleiche: τῶν ἀπολομένων ἐν ξένῃ γῇ τὰς ψυχὰς εὐχαῖς τισιν ἐπεκαλοῦντο ἀποπλέοντες οἱ φίλοι εἰς τὴν ἐκείνων πατρίδα καὶ ἐδόκουν κατάγειν αὐτοὺς πρὸς τοὺς οἰκείους (Schol. Od. 9, 65f. Schol. H. zu 9, 62). Ganz vergeblich sträubt sich Nitzsch, *Anm.* III p. 17/18, in dieser Begehung die Erfüllung einer religiösen Pflicht zu erkennen; Odysseus genüge nur einem „Bedürfniss des Herzens“ u. s. w. So verschlämmt man durch „sittliche“ Ausdeutung den eigentlichen Sinn ritualer Handlungen.

[2] Als allgemeine Sitte setzt die Errichtung eines Kenotaphs für in der Fremde gestorbene und den Angehörigen unerreichbare Verwandte voraus die Mahnung der Athene an Telemach, Od. 1, 291. Menelaos errichtet dem Agamemnon ein leeres Grab in Aegypten, Od. 4, 584.

[3] Od. 4, 584: χεῦ' Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἵν' ἄσβεστον κλέος εἴη. 11, 75f.: σῆμα δέ μοι χεῦαι πολιῆς ἐπὶ θινὶ θαλάσσης, ἀνδρὸς δυστήνοιο, καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι. Dem Agamemnon wünscht Achill, in der zweiten Nekyia,

homerischer Klang. Mit dem Tode entflieht die Seele in ein Reich dämmernden Traumlebens, der Leib, der sichtbare Mensch, zerfällt; was lebendig bleibt, ist im Grunde nichts als der grosse Name. Von ihm redet der Nachwelt noch das ehrenvolle Denkzeichen auf dem Grabhügel — und das Lied des Sängers. Es ist begreiflich, dass ein Dichter zu solchen Vorstellungen neigen konnte.

Od. 24, 30ff.: wärest du doch vor Troja gefallen, dann hätten die Achäer dir ein Grabmal errichtet und καί σῷ παιδὶ μέγα κλέος ἤρα' ὀπίσσω. (Und im Gegensatz hiezu v. 93ff. Agamemnon zu Achill: ὥς σὺ μὲν οὐδὲ θανὼν ὄνομ' ὤλεσας, ἀλλά τοι αἰεὶ πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσεται ἐσθλόν, 'Αχιλλεῦ.) Wie das σῆμα ἐπὶ πλατεῖ 'Ελλησπόντῳ dazu dient, den vorbeifahrenden Schiffer zu erinnern: ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος u. s. w.; und wie dies sein einziger Zweck zu sein scheint, zeigen die Worte des Hektor Il. 7, 84ff. — Des Gegensatzes wegen vgl. man, was von den Bewohnern der Philippinen berichtet wird: „sie legten ihre vornehmen Todten in eine Kiste und stellten sie auf einen erhabenen Ort oder einen Felsen am Ufer eines Flusses, damit sie von den Frommen verehrt würden“ (Lippert, *Seelencult* p. 22).

Entrückung. Inseln der Seligen.

I.

63 Die homerische Vorstellung vom Schattenleben der abgeschiedenen Seelen ist das Werk der Resignation, nicht des Wunsches. Der Wunsch würde nicht diese Zustände sich als thatsächlich vorhanden vorgespiegelt haben, in denen es für den Menschen nach dem Tode weder ein Fortwirken giebt, noch ein Ausruhen von den Mühen des Lebens, sondern ein unruhiges zweckloses Flattern und Schweben, ein Dasein zwar, aber ohne jeden Inhalt, der es erst zum Leben machen könnte.

Regte sich gar kein Wunsch nach tröstlicherer Gestaltung der jenseitigen Welt? verzehrte die starke Lebensenergie jener Zeiten wirklich ihr Feuer so völlig im Reiche des Zeus, dass nicht einmal ein Flammenschein der Hoffnung bis in das Haus des Hades fiel? Wir müssten es glauben — wenn nicht ein einziger flüchtiger Ausblick uns von ferne ein seliges Wunschland zeigte, wie es das noch unter dem Banne des homerischen Weltbildes stehende Griechenthum sich erträumte.

Als Proteus, der in die Zukunft schauende Meergott, dem Menelaos am Strande Aegyptens von den Bedingungen seiner Heimkehr ins Vaterland und von den Schicksalen seiner liebsten Genossen berichtet hat, fügt er — so erzählt Mene-

laos selbst im vierten Buche der Odyssee (v. 560 ff.) dem Telemach — die weissagenden Worte hinzu:

Nicht ist Dir es beschieden, erhabener Fürst Menelaos,
Im rossweidenden Argos den Tod und das Schicksal zu dulden;
Nein, fernab zur Elysischen Flur, zu den Grenzen der Erde,
Senden die Götter Dich einst, die unsterblichen; wo Rhadamanthys 64
Wohnet, der blonde, und leichtestes Leben den Menschen bescheert ist,
(Nie ist da Schnee, nie Winter und Sturm noch strömender Regen,
Sondern es lässt aufsteigen des Wests leicht athmenden Anhauch,
Immer Okeanos dort, dass er Kühlung bringe den Menschen),
Weil Du Helena hast, und Eidam ihnen des Zeus bist.

Diese Verse lassen einen Blick thun in ein Reich, von dem die homerischen Gedichte sonst keinerlei Kunde geben. Am Ende der Erde, am Okeanos liegt das „Elysische Gefilde“, ein Land unter ewig heiterem Himmel, gleich dem Götterlande[1]. Dort wohnt der Held Rhadamanthys, nicht allein, darf man denken: es ist ja von Menschen in der Mehrzahl die Rede (v. 565. 568). Dorthin werden dereinst die Götter „senden“ den Menelaos: er wird nicht sterben (v. 562), d. h. er wird lebendig dorthin gelangen, auch dort den Tod nicht erleiden. Wohin er entsendet werden soll, das ist nicht etwa ein Theil des Reiches des Hades, sondern ein Land auf der Oberfläche der Erde, zum Aufenthalt bestimmt nicht abgeschiedenen Seelen, sondern Menschen, deren Seelen sich von ihrem sichtbaren Ich nicht getrennt haben: denn nur so können sie eben Gefühl und Genuss des Lebens (v. 565) haben. Es ist das volle Gegentheil von einer seligen Unsterblichkeit der Seele in ihrem Sonderdasein, was hier die Phantasie sich ausmalt; eben weil eine solche homerischen Sängern völlig undenkbar blieb, sucht und findet der Wunsch einen Ausgang aus dem Reiche der Schatten, das alle Lebensenergie verschlingt. Er ersieht sich ein Land am Ende der Welt, aber doch noch von dieser Welt, in das einzelne Günstlinge der

[1] Nicht umsonst erinnert, was von dem Klima, sozusagen, des Elysischen Landes gesagt wird, Od. 4, 566—568 stark an die Schilderung des Göttersitzes auf dem Olymp, Od. 6, 43—45.

Götter entrückt werden, ohne dass ihre Psyche vom Leibe sich trennte und dem Erebos verfiele.

Die Hindeutung auf solche wunderbare Entrückung steht in den homerischen Gedichten vereinzelt und scheint auch in die Odyssee erst von nachdichtender Hand eingelegt zu sein[1].
65 Aber die Bedingungen für ein solches Wunder sind alle in homerischen Vorstellungen gegeben. Menelaos wird durch Göttermacht entrafft und führt fern von der Welt der Sterblichen ein ewiges Leben. Dass ein Gott seinen sterblichen Schützling den Blicken der Menschen plötzlich entziehen und ungesehen durch die Luft davon führen könne, ist ein Glaube, der in nicht wenigen Vorgängen der Schlachten der Ilias seine Anwendung findet[2]. Die Götter können aber auch einen Sterblichen auf lange Zeit „unsichtbar machen“. Da Odysseus den Seinen so lange schon entschwunden ist, vermuthen sie,

---

[1] Die Verkündigung des Endschicksals des Menelaos hängt allerdings über, sie ist weder durch die erste Bitte des Menelaos (468 ff.), noch durch dessen weitere Fragen (486 ff.; 551 ff.) nothwendig gemacht oder auch nur gerechtfertigt. — Schon Nitzsch hielt die Verse 561—568 für eine spätere Einlage: *Anm. zur Odyssee* III p. 352, freilich mit einer Begründung, die ich nicht für beweiskräftig halten kann. Dann Andere ebenso.

[2] Unsichtbarmachung (durch Verhüllung in einer Wolke) und Entraffung (die nicht überall ausdrücklich hervorgehoben wird, aber wohl überall hinzuzudenken ist): des Paris durch Aphrodite, Il. Γ 380 ff.; des Aeneas durch Apollo, E 344 f.; des Idaios, Sohnes des Hephaestospriesters Dares, durch Hephaestos E 23; des Hektor durch Apollo, Υ 443 f.; des Aeneas durch Poseidon Υ 325 ff.; des Antenor durch Apollo, Φ 596 ff. (diese letzte, wie es scheint, die Originalscene, die in den Schilderungen dieses selben Schlachttages in den vorher genannten Ausführungen des gleichen Motivs, Υ 325 ff.; 443 f. noch zweimal von späteren Dichtern nachgeahmt worden ist). Auffallend ist (weil sich kaum ein besonderer Grund hiefür denken lässt), dass alle diese Beispiele der Entrückung auf Helden der troischen Seite treffen. Sonst noch, aber nur in Wiedergabe eines längst vergangenen Abenteuers: Entrückung der Aktorionen durch ihren Vater Poseidon: Λ 750 ff. Endlich könnte (was über die angeführten Fälle nur wenig hinausginge) Zeus seinen Sohn Sarpedon lebendig aus der Schlacht entraffen und nach seiner Heimath Lykien versetzen: Il. 436 ff.; er steht aber auf die Mahnungen der Here (440 ff.) von solchem Vorsatz ab.

dass die Götter ihn „unsichtbar gemacht" haben (Od. 1, 235 ff.); er ist, meinen sie, nicht gestorben (v. 236), sondern „die Harpyien haben ihn entrafft", und so ist er aller Kunde entrückt (Od. 1, 241 f.; 14, 371). Penelope in ihrem Jammer wünscht sich entweder schnellen Tod durch die Geschosse der Artemis, oder dass sie emporgerissen ein Sturmwind entführe auf dunklen Pfaden und sie hinwerfe an den Mündungen 66 des Okeanos, d. h. am Eingang ins Todtenreich (Od. 20, 61—65; 79 ff.)[1]. Sie beruft sich zur Erläuterung dieses Wunsches auf ein Märchen, von der Art, wie sie wohl in den Weibergemächern oft erzählt werden mochten: von den Töchtern des Pandareos, die, nach dem gewaltsamen Tode der Eltern von Aphrodite lieblich aufgenährt, von Hera, Artemis und Athene mit allen Gaben und Kunstfertigkeiten ausgestattet, einst, da Aphrodite in den Olymp gegangen war, um ihnen von Zeus einen Ehebund zu erbitten, von den Harpyien entrafft und den

---

[1] Ausdrücklich wird der Wunsch, schnell zu sterben, entgegengesetzt dem Wunsche, durch die Harpyien entführt zu werden: 63 ἢ ἔπειτα — „oder sonst", d. h. wenn mir schneller Tod nicht bescheert ist. (S. *Rhein. Mus.* 50, 2, 2.) Nochmals 79. 80: ὣς ἔμ' ἀϊστώσειαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες ἠέ μ' ἐϋπλόκαμος βάλοι Ἄρτεμις. Die Harpyien = (θύελλα 63) bringen hier also nicht Tod, sondern entraffen Lebende (ἀναρπάξασα οἴχοιτο 63 f., ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο 77 = ἀνέλοντο θύελλαι 66 und tragen sie κατ' ἠερόεντα κέλευθα 64 zu den προχοαὶ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο 65 ἔδοσαν στυγερῇσιν Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν 78). An der „Einmündung des Okeanos" (ins Meer) ist der Eingang ins Todtenreich: κ 508 ff. λ 13 ff. — Entführung durch die Sturmgeister, als Wunsch, sprichwörtlich: Il. 6, 345 ff. ὥς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης (d. h. in die Einöde. Orph. *hymn.* 19, 19; 36, 16; 71, 11). Solche Entführung durch die Luft wird auch sonst dem Tode und Hadesaufenthalt entgegengesetzt, ebenso wie in dem Wunsche der Penelope (den Roscher, *Kynanthropie* [Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. XVII] p. 67 eigenthümlich, aber schwerlich richtig deutet): Soph. *Trach.* 953 ff., *Ai.* 1193 ff. (*Phil.* 1092 ff.?). Vgl. Eurip. *Hippol.* 1279 ff., *Ion.* 805 f., *Suppl.* 863—36. Eine tiefeingeprägte altvolksthümliche Vorstellung liegt überall zu Grunde. — ὑπὸ πνευμάτων συναρπαγέντα ἄφαντον γενέσθαι giebt Anlass zu τιμαὶ ἀθάνατοι noch in der nur halb rationalisirten Erzählung von Hesperos bei Diodor 3, 60, 3.

verhassten Erinyen zum Dienste gegeben worden seien[1]. Diese volksthümliche Erzählung lässt, deutlicher als sonst die homerische Kunstdichtung, den Glauben erkennen, dass der Mensch, auch ohne zu sterben, dauernd dem Bereiche der lebenden Menschen entführt werden und an anderem Wohnplatze weiter leben könne. Denn lebendig werden die Töchter des Pandareos entrückt — freilich in das Reich der Todten, denn dorthin gelangen sie, wenn sie den Erinyen, den Höllengeistern, dienen müssen[2]. Dorthin wünscht auch Penelope, 67 ohne doch zu sterben, entrückt zu werden aus dem Lande der Lebendigen, das ihr unleidlich geworden ist. Die solche Entführung bewirken, sind die „Harpyien“ oder der „Sturmwind“, das ist dasselbe; denn nichts Anderes als Windgeister einer besonders unheimlichen Art sind die Harpyien, der Teufelsbraut oder „Windsbraut“ vergleichbar, die nach deutschem Volksglauben im Wirbelwind daherfährt, auch wohl Menschen mit sich entführt[3]. Die Harpyien und was hier von ihnen

---

[1] Man möchte mehr von diesem eigenthümlichen Märchen erfahren; aber was uns sonst von Pandareos und seinen Töchtern berichtet wird (Schol. υ 66. 67; τ 518; Anton. Lib. 36) trägt zur Aufklärung der homerischen Erzählung nichts bei und gehört wohl z. Th. in ganz andere Zusammenhänge. Pandareos, Vater der Aëdon (τ 518 ff.), scheint ein anderer zu sein. Auch die eigenthümliche Darstellung der zwei Pandareostöchter auf Polygnots Unterweltgemälde (Paus. 10, 30, 2) hellt die Fabel nicht auf. (Vgl. Roscher, *Kynanthropie* 4 ff. 65 f.)

[2] Die Erinyen haben ihren dauernden Aufenthalt im Erebos: wie namentlich aus Il. 9, 571 f.; 19, 259 erhellt. Wenn sie freilich auch Vergehungen Einzelner gegen Familienrecht schon im Leben bestrafen: z. B. Il. 9, 454; Od. 11, 278, so muss man sie — da eine Wirkung in die Ferne unglaublich ist — sich wohl auch gelegentlich als auf Erden umgehend denken, wie bei Hesiod. W. u. T. 803 f. — Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν (78) kann nichts Anderes als: den Erinyen dienen, ihnen zu ἀμφίπολοι werden, bedeuten. „Im Gefolge der E. herumschweifen“ (wie, nach Anleitung des Eustathius, Roscher, *Kynanthr.* 65, 183 versteht) — so die Worte zu deuten, verbietet der mit ἀ. verbundene einfache Dativ Ἐρινύσι (θεαῖς ἀμφιπολῶν Soph. *O. C.* 680 ist anders).

[3] „Wenn die Windsbraut daher fährt, soll man sich auf den Boden legen, wie beim Muodisheere (vgl. hierüber Grimm, *D. M.*[4] 789), weil sie sonst einen mitnimmt.“ Birlinger, *Volksthüml. a. Schwaben* 1, 192.

erzählt wird, gehören der bei Homer selten einmal durchblickenden „niederen Mythologie“ an, die von vielen Dingen zwischen Himmel und Erde wissen mochte, von denen das vornehme Epos keine Notiz nimmt. Bei Homer sind sie nicht aus eigener Macht thätig; nur als Dienerinnen der Götter oder eines Gottes entraffen sie Sterbliche dahin, wohin keine menschliche Kunde und Macht dringt[1].

Nur ein weiteres Beispiel solcher Entrückung durch Willen und Macht der Götter ist auch die dem Menelaos vorausverkündigte Entsendung nach dem elysischen Gefilde am Ende der Erde. Selbst dass ihm dauernder Aufenthalt in jenem, lebendigen Menschen sonst unzugänglichen Wunschlande zugesagt wird, unterscheidet sein Geschick noch nicht wesentlich von dem der Töchter des Pandareos und dem ähnlichen, das Penelope sich selbst wünscht. Aber freilich nicht im Hades oder an dessen Eingang, sondern an einem besonderen Wohnplatze der Seligkeit wird dem Menelaos ewiges Leben verheissen, wie in einem anderen Götterreiche. Er soll 68 zum Gotte werden: denn wie den homerischen Dichtern „Gott“ und „Unsterblicher“ Wechselbegriffe sind, so wird ihnen auch der Mensch, wenn ihm Unsterblichkeit verliehen ist (d. h. wenn seine Psyche von seinem sichtbaren Ich sich niemals trennt), zum Gotte.

Es ist homerischer Glaube, dass Götter auch Sterbliche in ihr Reich, zur Unsterblichkeit erheben können. Kalypso will den Odysseus, damit er ewig bei ihr bleibe, „unsterblich und unalternd für alle Zeit“ machen (Od. 5, 135 f., 209 f.; 23, 335 f.), d. h. zu einem Gotte, wie sie selbst göttlich ist. Die Unsterblichkeit der Götter ist durch den Genuss der Zauberspeise, der Ambrosia und des Nektar, bedingt[2]; auch

„Sie ist die Teufelsbraut“ ibid. (über die „Windsbraut“ vgl. Grimm, *D. Myth.*[4] I S. 525 ff. III 179). Solche Windgeister stehen in einem unheimlichen Zusammenhang mit dem wilden Heere, d. h. den Nachts durch die Luft fahrenden unruhigen „Seelen“.

[1] Ueber die Harpyien s. *Rhein. Mus.* 50, 1—5.

[2] S. Nägelsbach, *Homer. Theol.* p. 42. 43 und, gegen Bergks Ein-

den Menschen macht der dauernde Genuss der Götterspeise zum ewigen Gott. Was Odysseus, den Treue und Pflicht nach der irdischen Heimath zurückziehen, verschmäht, ist anderen Sterblichen zu Theil geworden. Die homerischen Gedichte wissen von mehr als einer Erhebung eines Menschen zu unsterblichem Leben zu berichten.

Mitten im tosenden Meere erscheint dem Odysseus als Retterin Ino Leukothea, einst des Kadmos Tochter, „die vordem ein sterbliches Weib war, jetzt aber in der Meeresfluth Theil hat an der Ehre der Götter“ (Od. 5, 333 ff.)[1]. Hat sie ein Gott des Meeres entrückt und in sein Element ewig 69 gebannt? Es besteht der Glaube, dass auch wohl zu sterblichen Mädchen ein Gott vom Himmel herabkommen und sie für alle Zeit als seine Gattin sich holen könne (Od. 6, 280 f.)[2].

Ganymed, den schönsten der sterblichen Menschen, haben die Götter in den Olymp entrückt[3], damit er als Mundschenk des Zeus unter den Unsterblichen wohne (Il. 20, 232 ff.). Er war ein Sprosse des alten troischen Königsgeschlechtes; eben diesem gehört auch Tithonos an, den schon Ilias und Odyssee als den Gatten der Eos kennen: von seiner Seite erhebt sich

---

wendungen (*Opusc.* II 669), Roscher, ***Nektar und Ambrosia*** S. 51 ff. (sehr bestimmt redet Aristoteles, *Metaphys.* 1000 a, 9—14).

[1] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Ino Leukothea ursprünglich eine Göttin war, die aber heroisirt (mit der Tochter des Kadmos aus einem uns nicht mehr erkennbaren Grunde identificirt) und nur nachträglich wieder als Göttin anerkannt wurde. Aber dem homerischen Zeitalter gilt sie als eine ursprünglich Sterbliche, die zur Göttin erst geworden ist; aus demselben Grunde, eben weil sie als Beispiel solcher Vergöttlichung Sterblicher galt, blieb sie den Späteren interessant (vgl. ausser bekannten Stellen des Pindar u. A., Cicero, *Tusc.* I § 28), und nur auf die thatsächliche Vorstellung des Volkes und seiner Dichter, nicht auf das, was sich als letzter Hintergrund dieser Vorstellung allenfalls vermuthen lässt, kommt es mir hier, und in vielen ähnlichen Fällen, an.

[2] Nur zeitweilige Entrückung (ἀνήρπασε) der Marpessa durch Apollo: Il. 9, 964.

[3] Den Ganymedes ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα, hymn. Ven. 208, sowie die θύελλα (= Ἅρπυια) die Töchter des Pandareos. Den Adler setzte erst spätere Dichtung ein.

die Göttin Morgens, um das Licht des Tages Göttern und Menschen zu bringen[1]. Es scheint, dass sie den Geliebten entrückt hat, nicht in den Olymp, sondern zu den fernen Wohnplätzen am Okeanos, von wo sie Morgens auffährt[2]. Eos auch war es, die einst den schönen Orion geraubt hatte, und trotz des Neides der übrigen Götter sich seiner Liebe erfreute, bis Artemis ihn „auf Ortygie" mit gelindem Geschoss tödtete (Od. 5, 122 ff.). Alte Sternsagen mögen hier zu Grunde liegen, die eigentlich Vorgänge am Morgenhimmel mythisch wiederspiegeln. Aber wie in solchen Sagen die Elemente, die Himmelserscheinungen belebt und nach menschlicher Art beseelt gedacht waren, so sind, dem allgemeinen Zuge der Sagenentwicklung folgend, dem homerischen Dichter die Sterngeister längst zu irdischen Helden und Jünglingen herabgesunken: wenn die Göttin den Orion in ihr Reich erhebt, so kann, nach dem Glauben der Zeit (und hierauf allein kommt es hier an) dasselbe durch Gunst eines Gottes jedem Sterblichen begegnen. Schon eine einfache Nachbildung der gleichen Sage im rein und ursprünglich menschlichen Gebiete ist die Erzählung von Kleitos, einem Jüngling aus dem Geschlechte des Sehers Melampus, den Eos entrafft hat, um seiner Schönheit willen, damit er unter den Göttern wohne (Od. 15, 249 f.).

---

[1] Il. 11, 1. Od. 5, 1.

[2] Ἠώς — ἀπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων ὤρνυθ', ἵν' ἀθανάτοισι φόως φέροι ἠδὲ βροτοῖσιν, Il. 19, 1 f.; vgl. Od. 23, 244 (h. Mercur. 184 f.). So denn hymn. Ven. 225 ff. von Tithonos: Ἠοῖ τερπόμενος χρυσοθρόνῳ ἠριγενείῃ ναῖε παρ' Ὠκεανοῖο ῥοῇς ἐπὶ πείρασι γαίης, völlig homerisch. Es scheint, dass das Wundereiland Aiaia für den Wohnplatz der Eos (und des Tithonos) galt: Od. 12, 3: — νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ ἠελίοιο. Wie man die schon im Alterthum vielverhandelte Schwierigkeit lösen könne, diesen Vers mit der, in der Odyssee zweifellos angenommenen westlichen Lage von Aiaia in Einklang zu bringen, untersuche ich hier nicht: gewiss ist nur, dass der erste Dichter dieses Verses Aiaia im Osten suchte; nur mit schlimmsten Auslegerkünsten kann man den Ort des „Aufgangs der Sonne" und der „Wohnung der Morgenröthe" in den Westen schieben.

2.

Wenn also Menelaos lebendig entrückt wird nach einem fernen Lande an den Grenzen der Erde, um dort in ewiger Seligkeit zu leben, so ist das zwar ein Wunder, aber ein solches, das in homerischem Glauben seine Rechtfertigung und seine Vorbilder findet. Neu ist nur, dass ihm ein Aufenthalt bestimmt wird, nicht im Götterlande, dem rechten Reiche der Ewigkeit, auch nicht (wie dem Tithonos, nach Kalypsos Wunsch dem Odysseus) in der Umgebung eines Gottes, sondern in einem besonderen Wohnplatz, eigens den Entrückten bestimmt, dem elysischen Gefilde. Auch dies scheint keine Erfindung des Dichters jener Zeilen zu sein. Das „Land der Hingegangenen"[1] und dessen Lieb-71 lichkeit erwähnt er nur so kurz, dass man glauben muss, nicht er habe zum ersten Male eine so lockende Vision gehabt[2].

---

[1] Unter allerlei misslungenen Versuchen der Alten das Wort Ἠλύσιον etymologisch abzuleiten (Schol. Od. δ 563, Eustath. ibid. Hesych. s. v., u. s. w.; auch Celsus ap. Orig. adv. Cels. VII 28 p. 53 L.) doch auch die richtige: Et. M. 428, 36: παρὰ τὴν ἔλευσιν, ἔνθα οἱ εὐσεβεῖς παραγίνονται. — Streitig scheint unter Grammatikern gewesen zu sein, ob Menelaos im Elysium ewig leben werde. Dass er lebendig, ohne Trennung der Psyche vom Leibe, dahin gelange, gaben alle zu, aber Ueberweise meinten, dort werde dann eben auch er sterben, nur dass er nicht in Argos sterben werde, sei ihm verkündigt, nicht dass er überhaupt nicht sterben solle: so namentlich Etym. Gud. 242, 2ff. Und ähnlich doch wohl diejenigen, die Ἠλύσιον ableiteten davon, dass dort die ψυχαὶ λελυμέναι τῶν σωμάτων διάγουσιν: Eustath. 1509, 29. Etym. M. etc. Die Etymologie ist so dumm wie die Erklärung der Verse. Diese blieb doch auch im Alterthum ein Curiosum: vernünftige Leser verstanden die Prophezeiung ganz richtig als eine Ankündigung der Entrückung zu ewigem Leben, ohne Trennung der ψυχή vom Leibe: z. B. Porphyrius bei Stobaeus, *Ecl.* I p. 422, 8ff. Wachsm. Und so auch die, welche ihrer sachlich richtigen Auffassung Ausdruck gaben durch die freilich auch nicht eben weise Etymologie: Ἠλύσιον οὐλύσιον, ὅτι οὐ διαλύονται ἀπὸ τῶν σωμάτων αἱ ψυχαί. Hesych. (vgl. Etym. M. 426, 34/35; Schol. δ 563; Proclus zu Hesiod Ἔργ. 169).

[2] οὐ μὲν φαίνεταί γε (ὁ ποιητής) προαγαγὼν τὸν λόγον ἐς πλέον ὡς εὕρημα ἄν τις οἰκεῖον, προσαψάμενος δὲ αὐτοῦ μόνον ἅτε ἐς ἅπαν ἤδη διαβεβοημένου τὸ Ἑλληνικόν, um mich der Worte des Pausanias (10, 31, 4) in einem ähnlichen Falle zu bedienen.

Er mag nur in Menelaos den Seligen einen neuen Genossen zugeführt haben. Dass Rhadamanthys, der Gerechte, dort wohne, muss ihm wohl als aus älterer Sage bekannt gelten, denn er will offenbar nur daran erinnern und hat eben nicht für nöthig gehalten, diese Auszeichnung des Bruders des Minos zu begründen[1]. Man könnte glauben, zu Gunsten des Rhadamanthys sei von Dichtern älterer Zeit die Vorstellung eines solchen Wunschlandes erfunden und ausgeschmückt worden. Neu ist nur, dass diese Vorstellung nun auch in den Kreis homerischer Dichtung eingeführt, ein Held des troischen Kreises den nach 72 jenem Lande ewig ungetrübten Glückes Entrückten gesellt wird. Die Verse sind, wie gesagt, in die Prophezeiung des Proteus später eingelegt, und man wird wohl glauben müssen, dass die ganze Vorstellung homerischen Sängern bis dahin fern lag: schwerlich wäre doch die Blüthe der Heldenschaft, selbst Achilleus, dem öden Schattenreich verfallen, in dem wir sie, in der Nekyia der Odyssee, schweben sehen, wenn ein Ausweg in ein Leben frei vom Tode der Phantasie sich gezeigt hätte schon damals, als die Sage von dem Ende der meisten Helden durch die Dichtung festgestellt wurde. Den Menelaos,

[1] Uns ist der Grund jener Begnadung des Rhadamanthys so unbekannt, wie er es offenbar den Griechen späterer Zeit auch war: was sie in ganz allgemeinen Ausdrücken von der „Gerechtigkeit" des Rhad. sagen, beruht nur auf eigenen Annahmen und ersetzt nicht die bestimmte Sage, die seine Entrückung rechtfertigen müsste. Dass er einst eine ausgebildete Sage hatte, lässt auch die Andeutung Odyss. 7, 323 ff. ahnen, die uns freilich ganz dunkel bleibt. Jedenfalls folgt aus ihr weder, dass Rhad. als Bewohner des Elysiums Nachbar der Phäaken war, wie Welcker meint, noch vollends, dass er von jeher im Elysium wohnhaft, nicht dorthin erst versetzt worden sei, wie Preller annimmt. Bei jener Stelle an Elysium als Aufenthalt des Rhad. zu denken, veranlasst nichts; bei der anderen Erwähnung, Od. 4, 564, wird man jedenfalls an Entrückung des Rhad. so gut wie des Menelaos in das Elysium denken müssen (und so versteht den Dichter z. B. Pausanias 8, 53, 5: πρότερον δὲ ἔτι Ῥαδάμανθυν ἐνταῦθα ἥκειν. Undeutlich Aeschyl., *fr.* 99, 12, 13). Es fehlt uns nur die Sage, die seine Entrückung berichtete; seine Gestalt war isolirt geblieben, nicht in die grossen Sagenkreise verflochten und so auch ihre Sagenumhüllung bald abgefallen.

über dessen Ende die Dichtung vom troischen Kriege und den Abenteuern der Heimkehr noch nicht verfügt hatte, konnte eben darum ein späterer Poet nach dem mittlerweile „entdeckten“ Lande der Hinkunft entrücken lassen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass selbst damals, als die Hadesfahrt des Odysseus gedichtet wurde, diese, für die Entwicklung des griechischen Unsterblichkeitsglaubens später so bedeutend gewordene Phantasie eines verborgenen Aufenthaltes lebendig Entrückter noch gar nicht ausgebildet war. Sie schliesst sich dem in den homerischen Gedichten herrschenden Glauben ohne Zwang an, aber sie wird durch diesen Glauben nicht mit Nothwendigkeit gefordert. Man könnte daher wohl meinen, sie sei von aussen her in den Bereich homerischer Dichtung hineingetragen worden. Und wenn man sich der babylonischen Sage von Hasisadra, der hebräischen von Henoch erinnert, die, ohne den Tod zu schmecken, in ein Reich des ewigen Lebens, in den Himmel oder „an das Ende der Ströme“ zu den Göttern entrückt werden[1], so könnte man wohl gar, einer gegenwärtig hie und 78 da herrschenden Neigung nachgebend, an Entlehnung dieser

---

[1] Hasisadras Entrückung: s. die Uebersetzung des babylonischen Berichts bei Paul Haupt, *Der keilinschriftl. Sintfluthbericht* (L. 1881) S. 17. 18. Die Ausdrücke der griechisch schreibenden Berichterstatter sind völlig gleich den bei griechischen Entrückungssagen üblichen: γενέσθαι ἀφανῆ (τὸν Ξίσουθρον) μετὰ τῶν θεῶν οἰκήσοντα Berossus bei Syncell. p. 55, 6. 11. Dind.; θεοί μιν ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσιν Abydenus bei Syncell. p. 70, 13. Von Henoch: οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός 1. Mos. 5, 24 (μετετέθη Sirac. 44, 16. Hebr. 11, 5); ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς Sirac. 49, 14; ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον, Joseph. *antiq.* I 3, 4 (von Moses: ἀφανίζεται Joseph. *antiq.* IV 8, 48. — Entrückung des Henoch, des Elia; s. auch Schwally, *D. Leben nach d. Tode nach d. Vorst. d. a. Israel* [1892] p. 140, Entrückung Lebender in die Scheol öfter im A. T.: Schwally p. 62). — Auch Henoch ist dem Schicksal nicht entgangen, von der vergleichenden Mythologie als die Sonne gedeutet zu werden. Sei's um Henoch, wenn die Orientalisten nichts dagegen haben; aber dass nur nicht, nach dem beliebten Analogieverfahren, auch die nach griechischer Sage Entrückten von Menelaos bis zu Apollonius von Tyana uns unter den Händen in mythologische Sonnen (oder Morgenröthen, feuchte Wiesen, Gewitterwolken u. dgl.) verzaubert werden!

ältesten griechischen Entrückungssagen aus semitischer Ueberlieferung glauben wollen. Gewonnen wäre mit einer solchen mechanischen Herleitung wenig; es bliebe hier, wie in allen ähnlichen Fällen, die Hauptsache, der Grund, aus welchem der griechische Genius die bestimmte Vorstellung zu einer bestimmten Zeit den Fremden entlehnen mochte, unaufgeklärt. Es spricht aber auch im vorliegenden Falle nichts dafür, dass der Entrückungsglaube von einem Volke dem anderen überliefert und nicht vielmehr bei den verschiedenen Völkern aus gleichem Bedürfniss frei und selbständig entstanden sei. Die Grundvoraussetzungen, auf denen diese, den homerischen Seelenglauben nicht aufhebende, sondern vielmehr voraussetzende und sanft ergänzende neue Vorstellung sich aufbaut, waren, wie wir gesehen haben, in einheimisch griechischem Glauben gegeben. Es bedurfte durchaus keiner Anregung aus der Fremde, damit aus diesen Elementen sich die allerdings neue und eigenthümlich anziehende Vorstellung bilde, von der die Weissagung des Proteus uns die erste Kunde bringt.

3.

Je wichtiger die neue Schöpfung für die spätere Entwicklung griechischen Glaubens geworden ist, desto nothwendiger ist es, sich klar zu machen, was eigentlich hier neu geschaffen ist. Ist es ein Paradies für Fromme und Gerechte? eine Art griechischer Walhall für die tapfersten Helden? oder soll eine Ausgleichung von Tugend und Glück, wie sie das Leben nicht kennt, in einem Lande der Verheissung der Hoffnung gezeigt 74 werden? Nichts Derartiges kündigen jene Verse an. Menelaos, in keiner der Tugenden, die das homerische Zeitalter am höchsten schätzt, sonderlich ausgezeichnet[1], soll nur darum ins Elysium entrückt werden, weil er Helena zur Gattin hat und des Zeus Eidam ist: so verkündigt Proteus es ihm. Warum Rhadamanthys an den Ort der Seligkeit gelangt ist, erfahren

[1] — μαλθακὸς αἰχμητής Il. 17, 588.

wir nicht, auch nicht durch ein Beiwort, das ihn etwa, wie es bei späteren Dichtern fast üblich ist, als den „Gerechten" bezeichnete. Wir dürfen uns aber erinnern, dass er, als Bruder des Minos, ein Sohn des Zeus ist[1]. Nicht Tugend und Verdienst geben ein Anrecht auf die zukünftige Seligkeit; von einem Anrecht ist überhaupt keine Spur: wie die Erhaltung der Psyche beim Leibe und damit die Abwendung des Todes nur durch ein Wunder, einen Zauber, also nur in einem Ausnahmefall, geschehen kann, so bleibt die Entrückung in das „Land des Hingangs" ein Privilegium einzelner von der Gottheit besonders Begnadeter, aus dem man durchaus keinen Glaubenssatz von allgemeiner Gültigkeit ableiten darf. Am ersten liesse die, Einzelnen gewährte wunderbare Erhaltung des Lebens im Lande seliger Ruhe sich vergleichen mit der ebenso wunderbaren Erhaltung des Bewusstseins jener drei Götterfeinde im Hades, von denen die Nekyia erzählt. Die Büsser im Erebos, die Seligen im Elysium entsprechen einander; beide stellen Ausnahmen dar, welche die Regel nicht aufheben, den homerischen Glauben im Ganzen nicht beeinträchtigen. Die Allmacht der Götter hat dort wie hier das Gesetz durchbrochen. Die aber, welche besondere Göttergunst dem Tode enthebt und ins Elysium entrückt, sind nahe Verwandte der Götter; hierin allein scheint die Gnade ihren Grund zu haben[2]. Wenn irgend

[1] Il. 14, 321. 322.

[2] Man könnte sogar den Verdacht hegen, dass Menelaos zu ewigem Leben entrückt werde, nicht nur weil er Helena, des Zeus Tochter, zur Gattin hat: οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην, wie ihm Proteus sagt, sondern auch erst in Nachahmung einer in der Sage vorher schon festgestellten Ueberlieferung, welche Helena entrückt und unsterblich gemacht werden liess. Von Helenens Tode berichtet keine Ueberlieferung des Alterthums, ausser den albernen Erfindungen des Ptolemaeus Chennus (Phot. *bibl.* p. 149 a, 37; 42; 149 b, 1 ff.) und der nicht viel besseren ätiologischen Sage bei Pausan. 3, 19, 10. Desto häufiger ist von ihrer Vergötterung, Leben auf der Insel Leuke oder auch der Insel der Seligen die Rede. Die Sage mag das dämonischeste der Weiber früh dem gewöhnlichen Menschenloose entrissen haben, Menelaos wird eher ihr hierin gefolgt sein (wie Isokrates, *Helen.* § 62 geradezu behauptet) als sie ihm.

eine allgemeine Begründung, über launenhafte Begünstigung 75 Einzelner durch einen Gott hinaus, den Entrückungen zukommt, so könnte es allenfalls der Glaube sein, dass ein naher Zusammenhang mit der Gottheit, d. h. eben der höchste Adel der Abkunft vor dem Versinken in das allgemeine Reich der trostlosen Nichtigkeit nach der Trennung der Psyche vom Leibe schütze. So lässt der Glaube mancher „Naturvölker“ den gemeinen Mann nach dem Tode, wenn er nicht etwa ganz vernichtet wird, in ein unerfreuliches Todtenreich, die Abkömmlinge der Götter und Könige, d. h. den Adel, in ein Reich ewiger Lust eingehen[1]. Aber in der Verheissung, die dem Menelaos zu Theil wird, scheint ein ähnlicher Wahn doch höchstens ganz dunkel durch. Von einem allgemeinen Gesetz, aus dem der einzelne Fall abzuleiten wäre, ist nicht die Rede. —

4.

Die Einzelnen nun, denen in dem elysischen Lande am Ende der Erde ein ewiges Leben geschenkt wird, sind von den Wohnplätzen der Sterblichen viel zu weit abgerückt, als dass man glauben könnte, dass ihnen irgend eine Einwirkung auf die Menschenwelt gestattet wäre[2]. Sie gleichen den Göttern nur in der auch ihnen verliehenen Endlosigkeit bewussten Le- 76 bens; aber von göttlicher Macht ist ihnen nichts verliehen[3], ihnen nicht mehr als den Bewohnern des Erebos, deren Loos im Uebrigen von dem ihrigen so verschieden ist. Man darf

[1] Vgl. Tylor, *Primitive Culture* 2, 78; J. G. Müller, *Gesch. d. amerikan. Urrel.* 660f.; Waitz, *Anthropologie* V 2, 144; VI 302; 307.

[2] Die Erzählung, dass Rhadamanthys einst von den Phäaken nach Euböa geleitet worden sei, ἐποψόμενος Τιτυὸν Γαιήϊον υἱόν (Od. 7, 321 ff.) dahin zu ergänzen, dass dies geschehen sei, als Rh. bereits im Elysium wohnte, haben wir keinen Grund und kein Recht. Denn dass die Phäaken als „Fährleute des Todes“ mit Elysium in irgend einer Verbindung gestanden hätten, ist nichts als eine haltlose Phantasie.

[3] Wer ἀθανασία hat, besitzt darum noch nicht nothwendig auch δύναμιν ἰσόθεον (Isokrates 10, 61).

daher auch nicht etwa glauben, dass der Grund für die Sagen von Erhöhung einzelner Helden über ihre Genossen durch die Versetzung in ein fernes Wonneland durch einen Cult gegeben worden sei, der diesen Einzelnen an ihren ehemaligen irdischen Wohnplätzen gewidmet worden wäre. Jeder Cult ist die Verehrung eines Wirksamen; die als wirksam verehrten Landesheroen hätte kein Volksglaube, keine Dichterphantasie in unerreichbarer Ferne angesiedelt.

Es ist freie Dichterthätigkeit, die diese letzte Zufluchtsstätte menschlicher Hoffnung auf der elysischen Flur geschaffen und ausgeschmückt hat, und poetische, nicht religiöse Bedürfnisse sind es, denen diese Schöpfung zunächst genügen sollte.

Das jüngere der zwei homerischen Epen steht dem heroischen, nur in rastloser Bethätigung lebendiger Kraft sich genügenden Sinne der Ilias schon ferner. Anders mag die Stimmung der Eroberer eines neuen Heimathlandes an der asiatischen Küste gewesen sein, anders die der zu ruhigem Besitze und ungestörtem Genusse des Errungenen Gelangten: es ist, als ob die Odyssee die Sinnesart und die Wünsche der ionischen Stadtbürger dieser späteren Zeit wiederspiegelte. Ein ruheseliger Geist zieht wie in einer Unterströmung durch das ganze Gedicht und hat sich inmitten der bewegten Handlung überall seine Erholungsstätten geschaffen. Wo die Wünsche des Dichters rechte Gestalt gewinnen, da zeigen sie uns Bilder idyllisch sich im Genuss der Gegenwart genügender Zustände, glänzender im Phäakenlande, froh beschränkter auf dem Hofe des Eumäos, Scenen friedsamen Ausruhens nach den nur noch in behaglicher 77 Erinnerung lebenden Kämpfen der vergangenen Zeit, wie in Nestors Hause, im Palast des Menelaos und der wiedergewonnenen Helena. Oder Schilderung einer freiwillig milden Natur, wie auf der Insel Syrie, der Jugendheimath des Eumäos, auf der in reichem Besitze an Heerden, Wein und Korn ein Volk lebt, frei von Noth und Krankheit bis zum hohen Alter, wo dann Apollo und Artemis mit sanften Geschossen plötzlichen Tod bringen (Od. 15, 403 ff.). Fragst Du freilich,

wo diese glückliche Insel liege, so antwortet Dir der Dichter: sie liegt über Ortygie, dort wo die Sonne nicht wendet. Aber wo ist Ortygie[1] und wer kann die Stelle zeigen, wo, fern im Westen, die Sonne sich zur Rückfahrt wendet? Das Land idyllischen Genügens liegt fast schon ausserhalb der Welt. Phönicische Händler wohl, die überall hinkommen, gelangen auch dorthin (v. 415 ff.), und ionische Schiffer mochten wohl, in dieser Zeit frühester griechischer Colonieführungen, in welche die Odyssee noch hineinreicht, fern draussen im Meere solche gedeihliche Wohnstätten neuen Lebens finden zu können hoffen.

So gleicht auch Land und Leben der Phäaken dem Idealbilde einer ionischen Neugründung, fern von der Unruhe, dem aufregenden Wettbewerb, frei von aller Beschränkung der bekannten Griechenländer. Aber dieses Traumbild, schattenlos, in eitel Licht getaucht, ist in unerreichbare Weite hinausgerückt; nur durch Zufall wird einmal ein fremdes Schiff dorthin verschlagen, und alsbald tragen die beseelten Schiffe der 78 Phäaken den Fremden durch Nacht und Nebel in seine Heimath zurück. Zwar hat es keinen Grund, wenn man in den Phäaken ein Volk von Todtenschiffern, dem elysischen Lande benachbart, gesehen hat; aber in der That steht wenigstens die dichterische Stimmung, die das Phäakenland geschaffen hat, derjenigen nahe genug, aus der die Vorstellung eines elysischen

[1] Ὀρτυγίη Od. 15, 404 mit Delos und Συρίη mit der Insel Syros zu identificiren (mit den alten Erklärern und K. O. Müller, *Dorier* 1, 381) ist unmöglich, schon wegen des Zusatzes: ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο, der die Insel Syrie weit fort in den fabelhaften Westen verweist, wohin allein auch solches Wunderland passen will. Ortygie ist offenbar ursprünglich ein rein mythisches Land, der Artemis heilig, nicht deutlicher fixirt als das dionysische Nysa und eben darum überall wiedergefunden, wo der Artemiscult besonders blühte, in Aetolien, bei Syrakus, bei Ephesus, auf Delos. Delos wird von Ortygie bestimmt unterschieden, h. Apoll. 16; mit Ortygie identificirt erst nachträglich (Delos galt als der ältere Name: O. Schneider, *Nicandr.*, p. 22 Anm.), seit Artemis mit Apollo in engste Gemeinschaft gesetzt wurde, aber auch dann nicht allgemein: wie denn bei Homer Ortygie nirgends deutlich = Delos steht.

Gefildes jenseits der bewohnten Erde entsprungen ist. Lässt sich ein Leben ungestörten Glückes nur denken im entlegensten Winkel der Erde, eifersüchtig behütet vor fremden Eindringlingen, so führt ein einziger Schritt weiter zu der Annahme, dass solches Glück nur zu finden sei da, wohin keinen Menschen weder Zufall noch eigener Entschluss tragen kann, ferner abgelegen noch als die Phäaken, als das Land der gottgeliebten Aethiopier oder die Abier im Norden, von denen schon die Ilias weiss, — jenseits aller Wirklichkeit des Lebens. Es ist ein idyllischer Wunsch, der sich in der Phantasie des elysischen Landes befriedigt. Das Glück der zu ewigem Leben Entrückten schien nur dann völlig gesichert, wenn ihr Wohnplatz aller Forschung, aller vordringenden Erfahrung auf ewig entrückt war. Dieses Glück ist gedacht als ein Zustand des Genusses unter mildestem Himmel; mühelos, leicht ist dort, sagt der Dichter, das Leben der Menschen, hierin dem Götterleben ähnlich, aber freilich ohne Streben, ohne That. Es ist zweifelhaft, ob dem Dichter der Ilias solche Zukunft seiner Helden würdig, solches Glück als ein Glück erschienen wäre.

5.

Wir mussten annehmen, dass der Dichter, der jene unnachahmlich sanft fliessenden Verse in die Odyssee eingelegt hat, nicht der erste Erfinder oder Entdecker des elysischen Wunschlandes jenseits der Sterblichkeit war. Aber folgte er auch anderen: dadurch dass er in die homerischen Gedichte eine Hindeutung auf den neuen Glauben einflocht, hat er erst dieser Vorstellung in griechischer Phantasie eine dauernde 79 Stelle gegeben. Andere Gedichte mochten verschwinden; was in Ilias und Odyssee stand, war ewigem Gedächtniss anvertraut. Von da an liess die Phantasie der griechischen Dichter und des griechischen Volkes die schmeichelnde Vorstellung eines fernen Landes der Seligkeit, in das einzelne Sterbliche durch Göttergunst entrückt werden, nicht wieder los. Selbst die

dürftigen Notizen, die uns von dem Inhalt der Heldengedichte berichten, welche die zwei homerischen Epen, vorbereitend, weiterführend, verknüpfend in den vollen Kreis der thebanischen und troischen Heldensage einschlossen, lassen uns erkennen, wie diese nachhomerische Dichtung sich in der Ausführung weiterer Beispiele von Entrückungen gefiel.

Die Kypria zuerst erzählten, wie Agamemnon, als das Heer der Achäer zum zweiten Male in Aulis lag und durch widrige Winde, die Artemis schickte, festgehalten wurde, auf Geheiss des Kalchas der Göttin die eigene Tochter Iphigenia opfern wollte. Artemis aber entraffte die Jungfrau und entrückte sie ins Land der Taurier und machte sie dort unsterblich[1].

Die Aethiopis, die Ilias fortsetzend, erzählte von der Hilfe, die Penthesilea mit ihren Amazonen, nach deren Tod Memnon, der Aethiopenfürst, ein phantastischer Vertreter der Königsmacht östlicher Reiche im inneren Asien, den Troern brachte. Im Kampfe fällt Antilochos, nach Patroklos' Tode der neue Liebling des Achill; aber Achill erlegt den Memnon selbst: da erbittet Eos, die Mutter des Memnon (und als solche schon der Odyssee bekannt), den Zeus und gewährt dem Sohne Unsterblichkeit[2]. Man darf annehmen, dass der Dichter erzählte, was man auf Vasenbildern mehrfach dargestellt sieht: wie die Mutter durch die Luft den Leichnam des Sohnes entführte. Aber wenn, nach einer Erzählung der Ilias, einst 80 Apollo durch Schlaf und Tod, die Zwillingsbrüder, den Leichnam des von Achill erschlagenen Sarpedon, Sohnes des Zeus, nach seiner lykischen Heimath tragen liess, nur damit er in der Heimath bestattet werde, so überbietet der Dichter der

---

[1] Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάξασα εἰς Ταύρους μετακομίζει (vgl. das μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός von Henoch, 1. Mos. 5, 24) καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ Proclus (p. 19 Kink). Apollodor. *bibl. epit.* 3, 22 Wagn.

[2] — τούτῳ (τῷ Μέμνονι) Ἠὼς παρὰ Διὸς αἰτησαμένη ἀθανασίαν δίδωσι, sagt, allzu kurz, Proclus (p. 82 K).

Aethiopis jene eindrucksvolle Erzählung der Ilias, die ihm offenbar das Vorbild zu seiner Schilderung wurde[1], indem er Eos den Todten, mit Zeus' Bewilligung, nicht nur nach der Heimath fern im Osten entrücken, sondern dort zu ewigem Leben neu erwecken liess.

Bald nach Memnons Tode ereilt auch den Achill das Geschick. Als aber sein nach hartem Kampfe von den Freunden gesicherter Leichnam auf dem Todtenbette ausgestellt ist, kommt Thetis, die Mutter des Helden, mit den Musen und den anderen Meergöttinnen und stimmt die Leichenklage an. So berichtet schon die Odyssee im letzten Buche (Od. 24, 47 ff.). Aber während dort weiter erzählt wird, wie die Leiche verbrannt, die Gebeine gesammelt und im Hügel beigesetzt worden seien, die Psyche des Achill aber in das Haus des Hades eingegangen ist — ihr selbst wird in der Unterwelt das Alles von Agamemnons Psyche mitgetheilt — wagte der Dichter der
81 Aethiopis, überhaupt besonders kühn in freier Weiterbildung der Sage, eine bedeutende Neuerung. Aus dem Scheiterhaufen, erzählte er, entrafft Thetis den Leichnam des Sohnes und bringt ihn nach Leuke[2]. Dass sie ihn dort neu belebt und

---

[1] Dass die Erzählung in Iliad. II von Sarpedons Tod und Entraffung seines Leichnams, auch wenn sie (was mir keineswegs ausgemacht scheint) nicht zu den Theilen der alten Ilias gehören sollte, doch älter als die Aethiopis und Vorbild für deren Erzählung von Memnons Ende ist, kann (trotz Meier, *Annali dell' inst. archeol.* 1883 p. 217 ff.) nicht bezweifelt werden (vgl. auch Christ, *Zur Chronol. d. altgr. Epos* p. 25). — Warum übrigens den Leichnam des Sarpedon Hypnos und Thanatos entführen (statt, wie in ähnlichen Fällen, die θύελλα, ἄελλα, Ἅρπυιαι, und auch den Memnon die Winde, nach Quint. Sm. 2, 550 ff.)? Wenn auf attischen Lekythen diese zwei den Leichnam tragen (s. Robert, *Thanatos* 19), so soll vielleicht etwas Aehnliches tröstlich angedeutet werden, wie in Grabepigrammen: ὕπνος ἔχει σε, μάκαρ — — καὶ νέκυς οὐκ ἐγένου. Der homerische Dichter denkt schwerlich an etwas dergleichen, sondern improvisirt zum Thanatos den unentbehrlichen zweiten Träger hinzu, mit sinnreicher, aber auf keinem religiösen Grunde ruhender Erfindung. Hypnos als Bruder des Thanatos findet man auch in der Διὸς ἀπάτη Il. 14, 231.

[2] ἐκ τῆς πυρᾶς ἡ Θέτις ἀναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον

unsterblich gemacht habe, sagt der uns zufällig erhaltene dürre Auszug nicht; ohne Frage aber erzählte so der Dichter; alle späteren Berichte setzen das hinzu.

In deutlich erkennbarer Parallele sind die beiden Gegner, Memnon und Achill, durch ihre göttlichen Mütter dem Loose der Sterblichkeit enthoben; im wiederbeseelten Leibe leben sie weiter, nicht unter den Menschen, auch nicht im Reiche der Götter, sondern in einem fernen Wunderlande, Memnon im Osten, Achill auf der „weissen Insel“, die der Dichter sich schwerlich schon im Pontos Euxeinos liegend dachte, wo freilich später griechische Schiffer das eigentlich rein sagenhafte Local auffanden.

Der Entrückung des Menelaos tritt noch näher, was die Telegonie, das letzte und auch wohl jüngste der Gedichte des epischen Cyklus, von den Geschicken der Familie des Odysseus berichtete. Nachdem Telegonos, der Sohn des Odysseus und der Kirke, seinen Vater, ohne ihn zu erkennen, erschlagen hat, wird er seinen Irrthum gewahr; er bringt darauf den Leich- 82 nam des Odysseus, sowie die Penelope und den Telemachos zu seiner Mutter Kirke. Diese macht sie unsterblich, und es wohnt nun (auf der Insel Aeaea, fern im Meere, muss man

---

διακομίζει. Proclus (p. 34 K). — Dann übrigens weiter: οἱ δὲ Ἀχαιοὶ τὸν τάφον χώσαντες ἀγῶνα τιθέασιν. Also ein Grabhügel wird errichtet, obwohl der Leib des Achill entrückt ist. Offenbar eine Concession an die ältere, von der Entrückung noch nichts wissende, aber den Grabhügel stark hervorhebende Erzählung, Od. 24, 80—84. Dazu mochte der in Troas, am Meeresufer gezeigte Tumulus des Achill seine Erklärung fordern; der Dichter lässt also ein Kenotaph errichtet werden. Kenotaphe nicht nur solchen zu errichten, deren Leichname unerreichbar waren (s. oben S. 66), sondern auch Heroen, deren Leib entrückt war, galt nicht als widersinnig: so wird dem Herakles, als er im Blitztode aufwärts entrafft ist, wiewohl man keinen Knochen auf der πυρά fand, ein χῶμα errichtet: Diodor. 4, 38, 5; 39, 1. (Die in Troas noch erhaltenen Tumuli sind freilich nicht, wie Schliemann, *Troja* [1884] p. 277. 284. 297 annahm, leer gewesen; es waren nicht Kenotaphe, sondern ehemals ausgefüllte Hügelgräber nach Art der in Phrygien vielfach anzutreffenden. S. Schuchardt, *Schliemanns Ausgr.*[2] 109 ff., Kretschmer, *Einl. in d. Gesch. d. griech. Sprache* [1896] p. 176.)

denken) Penelope als Gattin mit Telegonos, Kirke mit Telemachos zusammen[1].

6.

Ueberraschen kann, dass nirgends von Entrückung nach einem allgemeinen Sammelpunkte der Entrückten, wie die elysische Flur einer zu sein schien, berichtet wird. Man muss eben darum dahingestellt sein lassen, wie weit gerade die Verse der Odyssee, die von Menelaos' Entrückung ins Elysium erzählen, auf die Ausbildung der Entrückungssagen der nachhomerischen Epen eingewirkt haben mögen. Wahrscheinlich bleibt solche Einwirkung in hohem Maasse[2]; und jedenfalls ist dieselbe Richtung der Phantasie, die das Elysium erschuf, auch in diesen Erzählungen von der Entrückung einzelner Helden zu einsamem Weiterleben an verborgenen Wohnplätzen der Unsterblichkeit thätig. Nicht mehr zu den Göttern erhebt Eos den dem Hades entrissenen Sohn, wie doch einst den Kleitos und andere Lieblinge: Memnon tritt in ein eigenes Dasein ein, das ihn von den übrigen Menschen so gut wie von den Göttern absondert; und ebenso Achill und die anderen Entrückten. So bereichert die Dichtung die Zahl der Angehörigen eines eigenen Zwischenreiches sterblich Geborener

[1] Was wird aus Odysseus? Proclus sagt es nicht, und wir können es nicht errathen. Nach Hygin. *fab.* 127 wird er auf Aeaea begraben: aber wenn weiter nichts mit seinem Leibe geschehen sollte, warum wird er dann überhaupt nach Aeaea gebracht? Nach Schol. Lycophr. 805 wird er durch Kirke zu neuem Leben erweckt. Aber was geschieht weiter mit ihm? (Nach Apollodor *bibl. epit.* 7, 37 scheint der todte Odysseus in Ithaka zu bleiben [die überlieferten Worte, mit Wagner, nach Anleitung der Telegonie zu ändern, ist kein Grund, zumal da eine völlige Uebereinstimmung mit diesem Gedicht sich doch nicht erreichen lässt]. — Tod und Begräbniss des Od. in Tyrrhenien [Müller, *Etrusker*[2] 2, 281 ff.] gehören in einen ganz anderen Zusammenhang.)

[2] Die Aethiopis ist jünger als die Hadesscene in Odyss. ω, also erst recht als die Nekyia in Od. λ. Die Prophezeiung von der Entrückung des Menelaos in δ ist ebenfalls jünger als die Nekyia, aber aller Wahrscheinlichkeit nach älter als die Aethiopis.

und zur Unsterblichkeit, ausserhalb des olympischen Reiches, Erkorener. Immer bleiben es einzelne Begünstigte, die in dieses 83 Reich eingehen; es bleibt poetischer Wunsch, in dichterischer Freiheit schaltend, der eine immer grössere Zahl der Lichtgestalten der Sage in der Verklärung ewigen Lebens festzuhalten trieb. Religiöse Verehrung kann bei der Ausbildung dieser Sagen nicht mehr Einfluss gehabt haben als bei der Erzählung von der Entrückung des Menelaos; wenn in späteren Zeiten z. B. dem Achill auf einer für Leuke erklärten Insel an den Donaumündungen ein Cult dargebracht wurde, so war der Cult eben Folge, nicht Anlass und Ursache der Dichtung. Iphigenia allerdings war der Beiname einer Mondgöttin; aber der Dichter, der von der Entrückung der gleichnamigen Tochter Agamemnons erzählte, ahnte jedenfalls nichts von deren Identität mit einer Göttin — sonst würde er sie eben nicht für Agamemnons Tochter gehalten haben — und ist keinenfalls durch einen irgendwo angetroffenen Cult der göttlichen Iphigenia veranlasst worden (wie man sich wohl denkt), seine sterbliche Iphigenia *jure postliminii* durch den Entrückungsapparat wieder unsterblich zu machen. Das gerade war ihm und seinen Zeitgenossen das Bedeutende, der eigentliche Kern seiner, sei es frei erfundenen oder aus vorhandenen Motiven zusammengefügten Erzählung, dass sie Kunde gab von der Erhebung eines sterblichen Mädchens, der Tochter sterblicher Eltern, zu unsterblichem Leben, — nicht zu religiöser Verehrung, die der ins ferne Taurierland Gebannten sich auf keine Weise hätte bemerklich machen können.

Wie weit übrigens die geschäftige Sagenausspinnung der schliesslich in genealogische Poesie sich verlaufenden Heldendichtung das Motiv der Entrückung und Verklärung ausgenutzt haben mag, können wir, bei unseren ganz ungenügenden Hilfsmitteln, nicht mehr ermessen. Wenn schon so leere Gestalten wie Telegonos der Verewigung für würdig gehalten wurden, so sollte man meinen, dass in der Vorstellung der Dichter allen Helden der Sage fast ein Anspruch auf diese Art von 84

unsterblichem Weiterleben erwachsen war, der für die Bedeutenderen erst recht nicht unbefriedigt bleiben konnte. Wenigstens für die nicht, über deren Ende die homerischen Gedichte nicht selbst andere Angaben gemacht hatten. Das Gedicht von der Rückkehr der Helden von Troja mochte vor anderen Raum bieten zu manchen Entrückungssagen[1]. Man könnte z. B. fragen, ob nicht mindestens den Diomedes, von dessen Unsterblichkeit spätere Sagen oft berichten, bereits die an Homer angeschlossene epische Dichtung in die Zahl der ewig fortlebenden Helden aufgenommen hatte. Ein attisches volksthümliches Lied des fünften Jahrhunderts weiss gerade von Diomedes zu sagen, dass er nicht gestorben sei, sondern auf den „Inseln der Seligen" lebe. Und dass von den Helden des troischen Krieges eine grössere Schaar, als wir aus den zufällig uns erhaltenen Angaben über den Inhalt der nachhomerischen Epen zusammenrechnen können, auf seligen Eilanden draussen im Meere bereits durch die Heldendichtung homerischen Styles versammelt worden sein muss, haben wir zu schliessen aus Versen eines hesiodischen Gedichtes, die über ältesten griechischen Seelencult und Unsterblichkeitsglauben die merkwürdigsten Aufschlüsse geben und darum einer genaueren Betrachtung zu unterziehen sind.

[1] Der Auszug der Νόστοι bei Proclus ist besonders dürftig und giebt offenbar von dem nach vielen Richtungen auseinander gehenden Inhalt des Gedichts keine volle Vorstellung: daher auch die anderweit erhaltenen Notizen über Einzelheiten seines Inhalts (insbesondere über die Nekyia, die darin vorkam) sich in dem von Proclus gegebenen Rahmen nicht unterbringen lassen.

II.

In dem aus mancherlei selbständigen Abschnitten belehrenden und erzählenden Inhalts lose zusammengeschobenen hesiodischen Gedichte der „Werke und Tage“ steht, nicht weit vom Anfang, mit dem Vorausgehenden und Folgenden nur durch einen kaum sichtbaren Faden des Gedankenzusammenhanges verbunden, der Form nach ganz für sich, die Erzählung von 85 den fünf Menschengeschlechtern (v. 109—201).

Im Anfang, heisst es da, schufen die Götter des Olymps das goldene Geschlecht, dessen Angehörige wie die Götter lebten, ohne Sorge, Krankheit und Altersmühe, im Genuss reichen Besitzes. Nach ihrem Tode, der ihnen nahete wie der Schlaf dem Müden, sind sie nach Zeus' Willen zu Dämonen und Wächtern der Menschen geworden. Es folgte das silberne Geschlecht, viel geringer als das erste, diesem weder leiblich noch geistig gleich. Nach langer, hundert Jahre währenden Kindheit folgte bei den Menschen dieses Geschlechts eine kurze Jugend, in der sie durch Uebermuth gegen einander und gegen die Götter sich viel Leiden schufen. Weil sie den Göttern die schuldige Verehrung versagten, vertilgte sie Zeus; nun sind sie unterirdische Dämonen, geehrt, wenn auch weniger als die Dämonen des goldenen Geschlechts. Zeus schuf ein drittes Geschlecht, das eherne, harten Sinnes und von gewaltiger Kraft; der Krieg war ihre Lust; durch ihre eigenen Hände bezwungen gingen sie unter, ruhmlos gelangten sie in das dumpfige Haus des Hades. Danach erschuf Zeus ein viertes Geschlecht, das gerechter und besser war, das Ge-

schlecht der Heroen, die da „Halbgötter“ genannt werden. Sie kämpften um Theben und Troja, einige starben, andere siedelte Zeus an den Enden der Erde, auf den Inseln der Seligen am Okeanos an, wo ihnen drei Mal im Jahre die Erde Frucht bringt. „Möchte ich doch nicht gehören zum fünften Geschlecht; wäre ich lieber vorher gestorben oder später erst geboren“, sagt der Dichter. „Denn jetzt ist das eiserne Zeitalter“, wo Mühe und Sorge den Menschen nicht los lassen, Feindschaft Aller gegen Alle herrscht, Gewalt das Recht beugt, schadenfroher, übelredender, hässlich blickender Wettbewerb Alle antreibt. Nun entschweben Scham und die Göttin der Vergeltung, Nemesis, zu den Göttern, alle Uebel verbleiben den Menschen, und es giebt keine Abwehr des Unheils. —

Es sind die Ergebnisse trüben Nachsinnens über Werden 86 und Wachsen des Uebels in der Menschenwelt, die uns der Dichter vorlegt. Von der Höhe göttergleichen Glückes sieht er die Menschheit stufenweise zu tiefstem Elend und äusserster Verworfenheit absteigen. Er folgt populären Vorstellungen. In die Vorzeit den Zustand irdischer Vollkommenheit zu verlegen, ist allen Völkern natürlich, mindestens so lange nicht scharfe geschichtliche Erinnerung, sondern freundliche Märchen und glänzende Träume der Dichter ihnen von jener Vorzeit berichten und die Neigung der Phantasie, nur die angenehmen Züge der Vergangenheit dem Gedächtniss einzuprägen, unterstützen. Vom goldenen Zeitalter und wie allmählich die Menschheit sich hievon immer weiter entfernt habe, wissen manche Völker zu sagen; es ist nicht einmal verwunderlich, dass phantastische Speculation, von dem gleichen Ausgangspuncte in gleicher Richtung weitergehend, bei mehr als einem Volke, ohne alle Einwirkung irgend welches geschichtlichen Zusammenhanges, zu Ausdichtungen des durch mehrere Geschlechter abwärts steigenden Entwicklungsgangs zum Schlimmeren geführt worden ist, die unter einander und mit der hesiodischen Dichtung von den fünf Weltaltern die auffallendste Aehnlichkeit zeigen. Selbst den Homer überfällt wohl einmal

eine Stimmung, wie sie solchen, die Vorzeit idealisirenden Dichtungen zu Grunde liegt, wenn er mitten in der Schilderung des heroischen Lebens daran denkt, „wie jetzt die Menschen sind“, und „wie doch nur wenige Söhne den Vätern gleich sind an Tugend; schlimmer die meisten, ganz wenige nur besser sind als der Vater“ (Od. 2, 276f.). Aber der epische Dichter hält sich in der Höhe der heroischen Vergangenheit und der dichterischen Phantasie gleichsam schwebend, nur flüchtig fällt einmal sein Blick abwärts in die Niederungen des wirklichen Lebens. Der Dichter der „Werke und Tage“ lebt mit allen seinen Gedanken in eben diesen Niederungen der Wirklichkeit und der Gegenwart; der Blick, den er einmal aufwärts richtet auf die Gipfel gefabelter Vorzeit, ist der schmerzlichere.

Was er von dem Urzustande der Menschheit und dem Stufengange der Verschlimmerung zu erzählen weiss, giebt er 87 nicht als abstracte Darlegung dessen, was im nothwendigen Verlauf der Dinge kommen musste, sondern, wie er selbst es ohne Zweifel wahrzunehmen glaubte, als Ueberlieferung eines thatsächlich Geschehenen, als Geschichte. Von geschichtlicher Ueberlieferung ist gleichwohl, wenn man von einzelnen unsicheren Erinnerungen absieht, nichts enthalten von dem, was er von der Art und den Thaten der früheren Geschlechter sagt. Es bleibt ein Gedankenbild, was er uns giebt. Und eben darum hat die Entwicklung, wie er sie zeichnet, einen aus dem Gedanken einer stufenweise absteigenden Verschlimmerung deutlich bestimmten und danach geregelten Verlauf. Auf die stille Seligkeit des ersten Geschlechts, das keine Laster kennt und keine Tugend, folgt im zweiten Geschlecht, nach langer Unmündigkeit, Uebermuth und Vernachlässigung der Götter; im dritten, ehernen Geschlecht bricht active Untugend hervor, mit Krieg und Mord; das letzte Geschlecht, in dessen Anfang sich der Dichter selbst zu stehen scheint, zeigt gänzliche Zerrüttung aller sittlichen Bande. Das vierte Geschlecht, dem die Heroen des thebanischen und troischen Krieges angehören, allein unter den übrigen nach keinem Metall benannt

und gewerthet, steht fremd inmitten dieser Entwicklung; das Absteigen zum Schlimmen wird im vierten Geschlecht gehemmt, und doch geht es im fünften Geschlecht so weiter, als ob es nirgends unterbrochen wäre. Man sieht also nicht ein, zu welchem Zwecke es unterbrochen worden ist. Erkennt man aber (mit den meisten Auslegern) in der Erzählung vom vierten Geschlecht ein der Dichtung von den Weltaltern ursprünglich fremdes Stück, von Hesiod in diese Dichtung, die er ihrem wesentlichen Bestande nach älteren Dichtern entlehnen mochte, selbständig eingelegt, so muss man freilich fragen, was den Dichter zu einer solchen Störung und Zerstörung des klaren Verlaufs jener speculativen Dichtung bewegen konnte. Es würde nicht genügen, zu sagen, dass der Dichter, in homerischer 88 Poesie aufgenährt, es unmöglich fand, in einer Aufzählung der Geschlechter früherer Menschen die Gestalten der heroischen Dichtung zu übergehen, die durch die Macht des Gesanges für die Phantasie der Griechen mehr Realität angenommen hatten, als die Erscheinungen der derbsten Wirklichkeit; oder dass er einer finsteren Abbildung der heroischen Periode, wie sie in der Schilderung des ehernen Geschlechts von einem anderen Standpunkte, als dem des adelsfreundlichen Epos entworfen war, jenes verklärte Bild eben jener Periode an die Seite stellen wollte, wie es ihm vor der Seele schwebte. Bezieht sich wirklich die Schilderung des ehernen Zeitalters auf die Heroenzeit, gleichsam deren Kehrseite darstellend[1], so scheint doch Hesiod das nicht gemerkt zu haben. Er hat stärkere Gründe als die angeführten für die Einschiebung seiner Schilderung gehabt. Er kann nicht übersehen haben, dass er den folgerechten Gang der moralischen Entartung durch Einschiebung des heroischen Geschlechts unterbrach; wenn er diese Einschiebung doch für nothwendig oder zulässig hielt, so muss er mit seiner Erzählung

---

[1] Der Gedanke, dass das eherne Zeitalter eigentlich mit dem heroischen identisch sei (so z. B. Steitz, *Die W. und T. des Hesiod*, p. 61), hat etwas Frappirendes; man bemerkt aber bald, dass er sich bei genauerer Betrachtung nicht festhalten und durchführen lässt.

noch einen anderen Zweck als die Darlegung der moralischen Entartung verfolgt haben, den er durch Einschiebung dieses neuen Abschnittes zu fördern meinte. Diesen Zweck wird man erkennen, wenn man zusieht, was eigentlich an dem heroischen Geschlechte den Dichter interessirt. Es ist nicht seine, im Verlaufe der moralisch immer tiefer absteigenden Geschlechterfolge nur störende höhere Moralität: sonst würde er diese nicht mit zwei Worten, die eben nur zur äusserlichen Einfügung dieses Berichtes in die moralische Geschichtsentwicklung genügen, abgethan haben. Es sind auch nicht die Kämpfe und Thaten um Theben und Troja, von deren Herrlichkeit er nichts sagt, während er gleich ankündigt, dass der schlimme Krieg und das grause Getümmel die Helden vernichtete. Dies wiederum unterscheidet die Heroen nicht von den Menschen 89 des ehernen Geschlechts, die ebenfalls durch ihre eigenen Hände bezwungen in den Hades eingehen mussten. Was das heroische Zeitalter vor den anderen auszeichnet, ist die Art, wie einige der Heroen, ohne zu sterben, aus dem Leben scheiden. Dies ist es, was den Dichter interessirt, und dies auch wird ihn hauptsächlich bewogen haben, den Bericht von diesem vierten Geschlecht hier einzulegen. Deutlich genug verbindet er mit dem Hauptzweck einer Darstellung des zunehmenden moralischen Verfalls der Menschheit die Nebenabsicht, zu berichten, was den Angehörigen der einander folgenden Geschlechter nach dem Tode geschehen sei; bei der Einlegung des heroischen Geschlechts ist diese Nebenabsicht zur Hauptabsicht, ihre Ausführung zum rechtfertigenden Grunde der sonst vielmehr störenden Einfügung geworden. Und eben um dieser Absicht willen ist für unsere gegenwärtige Betrachtung die Erzählung des Hesiod wichtig.

2.

Die Menschen des goldenen Geschlechts sind, nachdem sie wie vom Schlafe bezwungen gestorben und in die Erde gelegt sind, nach dem Willen des Zeus zu Dämonen geworden,

und zwar zu Dämonen auf der Erde, zu Wächtern der Menschen, die in Wolken gehüllt über die Erde wandeln, Recht und Unrecht beobachtend[1], Reichthum spendend wie Könige. Diese Menschen der ältesten Zeit sind also zu wirksamen, nicht ins unerreichbare Jenseits abgeschiedenen, sondern auf der Erde, in der Nähe der Menschen waltenden Wesen geworden. Hesiod nennt sie in diesem erhöheten Zustande „Dämonen", er bezeichnet sie also mit dem Namen, der sonst bei ihm so gut wie bei Homer die unsterblichen Götter bezeichnet. Der Name, so verwendet, soll an und für sich keineswegs eine besondere Gattung von Unsterblichen bezeichnen, etwa von Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, wie sie allerdings spätere Speculation mit dem Namen der „Dämonen" zu benennen pflegt[2]. Jene Mittelwesen werden, ebenso wie die Götter, als Wesen ursprünglich unsterblicher Natur und als verweilend in einem Zwischenreich gedacht; diese hesiodischen Dämonen sind einst Menschen gewesen und zu unsichtbar[3] um die Erde schwebenden Unsterblichen erst nach ihrem Tode geworden. Wenn sie „Dämonen" genannt werden, so soll damit gewiss

90

[1] Es scheint mir nicht unbedingt nothwendig, die Verse 124f. (οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα, ἠέρα ἑσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν) zu streichen. Sie werden wiederholt v. 254f., aber das ist eine passende Wiederholung. Proclus commentirt sie nicht; daraus folgt noch nicht, dass er sie nicht las; und Plutarch *def. orac.* 38 p. 431 B scheint auf v. 125 in seinem gegenwärtigen Zusammenhang anzuspielen.

[2] Solche Mittelwesen findet gleichwohl, mit handgreiflichem Irrthum, in Hesiods δαίμονες Plutarch, *def. orac.* 10 p. 415 B; er meint, Hesiod scheide vier Classen τῶν λογικῶν, θεοί, δαίμονες, ἥρωες, ἄνθρωποι; in dieser platonisirenden Eintheilung würden vielmehr die ἥρωες das bedeuten, was Hesiod unter den δαίμονες des ersten Geschlechts versteht. (Aus Plutarchs Hesiodcommentar wohl wörtlich entnommen ist, was Proclus, den Ausführungen jener Stelle des Buchs *de def. orac.* sehr ähnlich, vorbringt zu Hesiod *Op.* 121, p. 101 Gaisf.) Neuere haben den Unterschied der hesiodischen δαίμονες von den platonischen oft verfehlt. Plato selbst hält den Unterschied sehr wohl fest (*Cratyl.* 397 E—398 C).

[3] ἠέρα ἑσσάμενοι 125 (vgl. 223, Il. 14, 282) ist ein naiver Ausdruck für „unsichtbar", wie Tzetzes ganz richtig erklärt. So ist es auch bei Homer stets zu verstehen, wo von Umhüllen mit einer Wolke und dgl. geredet wird.

nichts weiter ausgesagt werden, als eben dies, dass sie nun an dem unsichtbaren Walten und ewigen Leben der Götter Theil nehmen, insofern also selbst „Götter" genannt werden können, so gut wie etwa Ino Leukothea, die nach Homer aus einer Sterblichen eine Göttin geworden ist, oder wie Phaethon, der nach der hesiodischen Theogonie von Aphrodite dem Reich der Sterblichen enthoben ist und nun „göttlicher Dämon" heisst (Theog. v. 99). Zur deutlichen Unterscheidung indess von den ewigen Göttern, „welche die olympischen Wohnungen innehaben", heissen diese unsterblich gewordenen Menschen „Dämonen, die auf der Erde walten"[1]. Und wenn sie auch mit dem aus Homer Jedermann geläufigen Namen „Dämonen", 91 d. i. Götter, genannt werden, so bilden sie doch eine Classe von Wesen, die dem Homer gänzlich unbekannt ist. Homer weiss von einzelnen Menschen, die, an Leib und Seele zugleich, zu unsterblichem Leben erhöhet oder entrückt sind, das spätere Epos auch von solchen, die (wie Memnon, Achill), nach dem Tode neu belebt, nun weiterleben in untrennbarer Gemeinschaft von Leib und Seele. Dass die Seele, allein für sich, ausserhalb des Erebos ein bewusstes Leben weiterführen und auf die lebenden Menschen einwirken könne, davon redet Homer nie. Eben dieses aber ist nach der hesiodischen Dichtung geschehen. Die Menschen des goldenen Zeitalters sind gestorben und leben nun ausserhalb des Leibes weiter, unsichtbar, Göttern ähnlich, daher mit dem Götternamen benannt; wie nach Homer die Götter selbst, mannichfache Gestalt annehmend, die Städte durchstreifen, der Menschen Frevel und Frömmigkeit beaufsichtigend[2], ähnlich hier die Seelen der Verstorbenen. Denn

[1] ἐπιχθόνιοι heissen diese Dämonen zunächst im Gegensatze (nicht zu den ὑποχθόνιοι v. 141, sondern) zu den θεοὶ ἐπουράνιοι, wie Proclus zu 122 richtig bemerkt. So ja ἐπιχθόνιοι bei Homer stets als Beiwort oder, alleinstehend, als Bezeichnung der Menschen im Gegensatz zu den Göttern. Die ὑποχθόνιοι 141 bilden dann erst nachträglich wieder einen Gegensatz zu den ἐπιχθόνιοι.

[2] Odyss. 17, 485 ff. Alt sind daher die Sagen von Einkehr einzelner Götter in menschlichen Wohnungen: vgl. meinen *Griech. Roman*

Seelen sind es ja, die hier, nach ihrer Trennung vom Leibe, zu „Dämonen“ geworden sind, d. h. auf jeden Fall in ein höheres, mächtigeres Dasein eingetreten sind, als sie während ihrer Vereinigung mit dem Leibe hatten. Und dies ist eine Vorstellung, die uns in den homerischen Gedichten nirgends entgegengetreten ist.

Nun ist es völlig undenkbar, dass diese merkwürdige Vorstellung von dem böotischen Dichter frei und für den Augenblick erfunden wäre. Er kommt im weiteren Verlaufe seines Gedichtes noch einmal zurück auf denselben Glauben. Dreissigtausend (d. h. unzählige) unsterbliche Wächter der sterblichen 92 Menschen wandeln im Dienste des Zeus unsichtbar über die Erde, Recht und Frevel beachtend (W. u. T. 252 ff.). Die Vorstellung ist ihm aus sittlichen Gründen wichtig; will er sich auf sie stützen, so darf er sie nicht selbst beliebig erdichtet haben; und in der That hat dieser ernsthafte Poet nichts erdichtet, was in den Bereich des Glaubens, des Cultus, auch der niederen Superstition fällt. Die böotische Dichterschule, der er angehört, steht der erfindsamen Freiheit schweifender Phantásie, mit der die homerische Dichtung „viele Lügen vorzubringen weiss, so dass sie wie Wahrheit erscheinen“ (Theog. 27) fern, ja feindlich gegenüber. Wie sie nicht frei ergötzen, sondern in irgend einem Sinne stets belehren will, so erfindet sie selbst im Gebiete des rein Mythischen nichts, sondern sie ordnet und verbindet und registrirt auch nur, was sie als Ueberlieferung vorfindet. Im Religiösen vollends liegt ihr alle Erfindung fern, wiewohl keineswegs selbständige Speculation über das Ueberlieferte. Was also Hesiod von Menschen der Vorzeit erzählt, deren Seele nach dem Tode zu „Dämonen“ geworden seien, ist ihm aus der Ueberlieferung zugekommen. Man könnte immer noch sagen: diese Vorstellung mag älter sein als Hesiod, sie kann aber darum doch jünger als Homer und das Ergebniss nachhomerischer Speculation sein. Es ist nicht nöthig, die

p. 506 ff. Insbesondere Zeus Philios kehrt gern bei Menschen ein: Diodor. com. Ἐπίκληρος, Mein. *Com. fr.* III p. 543 f. v. 7 ff.

Gründe, die eine solche Annahme unhaltbar machen, zu entwickeln. Denn wir dürfen nach dem Verlauf unserer bisherigen Betrachtung mit aller Bestimmtheit behaupten, dass in dem, was Hesiod hier berichtet, sich ein Stück uralten, weit über Homers Gedichte hinaufreichenden Glaubens in dem weltfernen böotischen Bauernlande erhalten hat. Wir haben ja aus Homers Gedichten selbst Rudimente des Seelencultes genug hervorgezogen, die uns anzunehmen zwangen, dass einst, in ferner Vorzeit, die Griechen, gleich den meisten anderen Völkern, an ein bewusstes, machtvoll auf die Menschenwelt einwirkendes Weiterleben der vom Leibe getrennten Psyche geglaubt und aus diesem Glauben heraus den abgeschiedenen Seelen Verehrung von mancherlei Art gewidmet haben. In Hesiods Bericht haben wir lediglich eine urkundliche Bestäti- 93 gung dessen, was aus Homers Gedichten mühsam zu erschliessen war. Hier begegnet uns noch lebendig der Glaube an die Erhebung abgeschiedener Seelen zu höherem Leben. Es sind — und das ist genau zu beachten — die Seelen längst dahingeschiedener Geschlechter der Menschen, von denen dies geglaubt wird; schon lange also wird der Glaube an deren göttliches Weiterleben bestehen, und noch besteht eine Verehrung dieser als mächtig Wirkenden gedachten. Denn wenn von den Seelen des zweiten Geschlechts gesagt wird: „Verehrung[1] folgt auch ihnen“ (v. 142), so liegt ja hierin ausgesprochen, dass den Dämonen des ersten, goldenen Geschlechts erst recht Verehrung zu Theil werde.

Die Menschen des silbernen Geschlechts, wegen Unehrerbietigkeit gegen die Olympier von Zeus in der Erde „geborgen“, werden nun genannt „unterirdische sterbliche Selige, die zweiten im Range, doch folgt auch ihnen Verehrung (v. 141.

[1] τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ 142. τιμή im Sinne nicht einer einfachen Werthschätzung, sondern als thätige Verehrung, wie bei Homer so oft, z. B. in Wendungen wie: τιμὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ, P 251, τιμῆς ἀπονήμενος ω 30; τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσιν λ 304; ἔχει τιμήν λ 495 u. s. w. Ebenso ja v. 138: οὕνεκα τιμὰς οὐκ ἐδίδουν μακάρεσσι θεοῖς.

142). Der Dichter weiss also von Seelen Verstorbener einer ebenfalls längst entschwundenen Zeit, die im Innern der Erde hausen, verehrt und also ohne Zweifel ebenfalls als mächtig gedacht werden. Die Art ihrer Einwirkung auf die Oberwelt hat der Dichter nicht genauer bezeichnet. Zwar nennt er die Geister dieses zweiten Geschlechts nicht ausdrücklich „trefflich“, wie die des ersten (v. 122), er leitet sie ja auch her aus dem weniger vollkommenen silbernen Zeitalter und scheint ihnen einen geringeren Rang anzuweisen. Daraus folgt noch nicht, dass er, viel späterer Speculation vorgreifend, sich die Geister des zweiten Geschlechts als eine Classe böser und ihrer Natur nach Schlimmes wirkender Dämonen gedacht habe[1]. Nur zu 94 den olympischen Göttern scheinen sie in einem loseren Verhältniss, wenn nicht einer Art von Gegensatz zu stehen. Wie sie einst den Göttern keine fromme Verehrung bezeugten, so heissen sie jetzt nicht, gleich den Seelen des ersten Geschlechts, Dämonen, nach Zeus' Willen zu Wächtern der Menschen bestellt. Der Dichter nennt sie mit einer auffallenden Bezeichnung: „sterbliche Selige“, d. h. sterbliche Götter. Diese ganz singuläre Benennung, deren zwei Bestandtheile eigentlich einander gegenseitig aufheben, lässt eine gewisse Verlegenheit erkennen, diese dem Homer nicht bekannte Classe der Wesen mit einem dem homerischen Sprachvorrath, auf den sich der Dichter angewiesen sah, entlehnten Ausdruck treffend und deutlich zu bezeichnen[2]. Die Seelengeister aus dem ersten Ge-

---

[1] Lichte und finstere, d. i. gute und böse Dämonen findet in den hesiodischen Dämonen aus dem goldenen und silbernen Geschlechte unterschieden Roth, *Myth. v. d. Weltaltern* (1860) S. 16. 17. Eine solche Scheidung tritt aber bei Hesiod. nicht hervor, auch ist es kaum glaublich, dass Götter und Geister des alten griechischen Volksglaubens, auf welche die Kategorien gut und böse überhaupt nicht recht anwendbar sind, in naiver Zeit nach eben diesen Kategorien in Classen getheilt worden seien. Jedenfalls fanden griechische Leser bei Hesiod nichts dergleichen ausgesprochen; die Annahme böser Dämonen wird stets nur aus Philosophen erhärtet (z. B. bei Plut. *def. orac.* 17), und sie ist auch gewiss nicht älter als die älteste philosophische Reflexion.

[2] V. 141: τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι (ἐπιχθόνιοι ausser einigen Hss. —

schlecht hatte er kurzweg „Dämonen“ genannt. Aber diese Benennung, die jenen erst aus der Sterblichkeit zur Ewigkeit übergegangenen Wesen mit den ewigen Göttern gemeinsam war, liess den Wesensunterschied beider Classen der Unsterblichen unbezeichnet. Eben darum hat sie die spätere Zeit niemals wieder in der gleichen Art wie hier Hesiod verwendet[1]. Man nannte später solche gewordene Unsterbliche „Heroen“. Hesiod, der dies Wort in diesem Sinne noch nicht verwenden konnte, nennt sie mit kühnem Oxymoron: sterbliche Selige, menschliche Götter. Den Göttern ähnlich sind sie in ihrem neuen Dasein als ewige Geister; sterblich war ihre Natur, da ja doch ihr Leib sterben musste, und hierin liegt der Unterschied dieser Geister von den ewigen Göttern[2].

Der Name also scheint keinen Wesensunterschied zwischen diesen Seelengeistern des silbernen Geschlechts und den „Dämonen“ aus dem goldenen Zeitalter andeuten zu sollen. Ver-

s. Köchlys Apparat — auch Tzetzes) μάκαρες θνητοὶ καλέονται. — φύλακες θνητοὶ las und erklärt Proclus. Dies ersichtlich falsch; φύλακες θνητῶν (wie 123) corrigiren Hagen und Welcker. Aber damit überträgt man vom ersten auf das zweite Geschlecht einen Begriff, von dem man nicht weiss, ob Hesiod ihn dahin übertragen wissen will, man corrigirt also nicht nur den Wortlaut, sondern den Gedankeninhalt, ohne Recht. Das μάκαρες sieht gar nicht wie eine Fälschung aus; vielmehr wird φύλακες eine Verlegenheitsänderung sein. ὑπ. μάκαρες θνητοῖς καλέονται schreibt der neueste Herausgeber: hiebei ist der Zusatz θνητοῖς mindestens überflüssig. Man wird versuchen müssen, das Ueberlieferte zu erklären und zu begreifen, woher der wunderliche Ausdruck dem Dichter gekommen ist.

[1] Wenn Philosophen und philosophische Dichter späterer Zeit die vom Leibe wieder frei gewordene Seele bisweilen δαίμων nennen, so hat das einen ganz anderen Sinn.

[2] Mit ähnlichem, wiewohl ja freilich viel weniger kühnem Oxymoron redet z. B. Isokrates, *Euag.* § 72, von einem δαίμων θνητός. Um einen aus einem Sterblichen erst gewordenen Dämon zu bezeichnen, hat man später das kühne Compositum (das dem hesiodischen μάκαρ θνητός ungefähr entspricht) ἀνθρωποδαίμων gebildet: *Rhes.* 964; Procop. *Anecd.* 12 p. 79, 17 Dind. (νεκυδαίμων auf einer Defixio aus Karthago: *Bull. d. corr. hellén.* 12, 299). Einen später zu den Göttern zu erhebenden König nennt schon bei seiner Geburt auf Erden Manetho, *Apotel.* 1, 280: θεὸν βροτὸν ἀνθρώποισιν.

schieden ist der Aufenthalt beider Classen von Geistern: die Dämonen des silbernen Geschlechts hausen in den Tiefen der Erde. Der Ausdruck „unterirdische“, von ihnen gebraucht, ist unbestimmt, nur genügend, um den Gegensatz zu den „oberirdischen“ Geistern des ersten Geschlechts auszudrücken. Jedenfalls ist aber als Aufenthalt der Seelen des silbernen Geschlechts nicht der ferne Sammelplatz der bewusstlos vegetirenden Seelenschatten, das Haus des Hades, gedacht: die dort schwebenden „Abbilder“ können nicht Dämonen oder „sterbliche Götter“ genannt werden; auch folgt ihnen keinerlei „Verehrung“.

3.

Auch das silberne Geschlecht gehört einer längst versunkenen Vorzeit an[1]. Die Recken des ehernen Geschlechts, 96 von ihren eigenen Händen bezwungen, heisst es, gingen in das dumpfige Haus des schauerlichen Hades ein, namenlos; der Tod, der schwarze, ergriff sie, so furchtbar sie waren, und sie verliessen das helle Licht der Sonne.

Wäre nicht der Zusatz „namenlos“, man könnte hier in der That das Schicksal der Seelen der homerischen Helden beschrieben glauben. Vielleicht soll aber mit jenem Worte[2] gesagt sein, dass kein ehrender und bezeichnender Beiname,

---

[1] Das silberne Geschlecht wird durch die Götter des Olymps geschaffen wie das goldene (v. 110; 128), erst das dritte (v. 143) und dann das vierte Geschlecht (v. 158) allein durch Zeus. Danach könnte man meinen, das silberne Geschlecht falle, gleich dem goldenen, noch in die Zeit vor Zeus' Herrschaft, ἐπὶ Κρόνου ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν (v. 111); und so verstand den Hesiod wohl „Orpheus“, wenn er τοῦ ἀργυροῦ γένους βασιλεύειν φησὶ τὸν Κρόνον (Procl. zu v. 126). Aber damit liesse sich doch v. 138 Ζεὺς Κρονίδης κτλ. nur sehr gezwungen vereinigen. Hesiod mag also das silberne Geschlecht bereits in die Zeit setzen, als ***sub Jove mundus erat*** (so ausdrücklich Ovid, ***Met***. 1, 113 f.); es fällt ihm dennoch in frühe, vorgeschichtliche Vergangenheit.

[2] νώνυμνοι 154 kann ja ebensowohl „namenlos“ d. h. unbenannt, ohne specielle Benennung, heissen, als „ruhmlos“ (so allerdings bei Homer meistens, wenn nicht immer).

wie doch den Seelen des ersten und zweiten und auch des vierten Geschlechtes, diesen spurlos in die Nichtigkeit des Schattenreiches versunkenen und selbst nichtig gewordenen Seelen gegeben werde und werden könne.

Es folgt „der Heroen göttliches Geschlecht, die Halbgötter genannt werden". Sie verdarb der Krieg um Theben und der um Troja. Einen Theil von ihnen „verhüllte des Todes Erfüllung"; anderen gewährte, fern von den Menschen, Leben und Aufenthalt Zeus der Kronide, und liess sie wohnen an den Enden der Erde. Dort wohnen sie, sorgenfrei, auf den Inseln der Seligen, am strömenden Okeanos, die beglückten Heroen, denen süsse Frucht dreimal im Jahre (von selbst) die Erde schenkt.

Hier zuerst sind wir herabgestiegen in einen deutlich bestimmbaren Abschnitt der Sagengeschichte. Von den Helden, deren Abenteuer Thebaïs und Ilias und die hieran angeschlossenen Gedichte erzählten, will der Dichter berichten. Auffallend tritt hervor, wie geschichtlos noch das Griechenthum war: unmittelbar nach dem Abscheiden der Heroen hebt 97 dem Dichter das Zeitalter an, in dem er selbst leben muss; wo das Reich der Dichtung aufhört, hört auch jede weitere Ueberlieferung auf, es folgt ein leerer Raum, so dass der Schein entsteht, als schliesse sich die unmittelbare Gegenwart sogleich an. Man versteht also wohl, warum das heroische Geschlecht das letzte ist vor dem fünften, dem der Dichter selbst angehört, warum es nicht etwa dem (zeitlosen) ehernen Geschlecht voraufgeht. Es schliesst sich dem ehernen Geschlechte auch durchaus passend an in dem, was von einem Theile seiner Angehörigen zu melden war in Bezug auf das, was hier den Dichter vornehmlich interessirt, das Schicksal der Abgeschiedenen. Ein Theil der gefallenen Heroen stirbt einfach, d. h. ohne Zweifel, er geht in das Reich des Hades ein, wie die Angehörigen des ehernen Geschlechts, wie die Helden der Ilias. Wenn nun von denen, die „der Tod ergriff", andere unterschieden werden, die zu den „Inseln der Seligen" gelangen, so

lässt sich nicht anders denken, als dass diese letzteren eben nicht den Tod, d. h. Scheidung der Psyche vom sichtbaren Ich, erlitten haben, sondern bei Leibes Leben entrückt worden sind. Der Dichter denkt also an solche Beispiele, wie sie uns begegnet sind in der Erzählung der Odyssee von Menelaos, der Telegonie von Penelope, Telemachos und Telegonos. Diese wenigen Ausnahmefälle würden ihm schwerlich so tiefen Eindruck gemacht haben, dass er um ihretwillen eine ganze Classe von Entrückten den einfach Gestorbenen entgegenstellen zu müssen gemeint hätte. Ohne allen Zweifel hatte er noch mehr Beispiele derselben wunderbaren Art des Abscheidens aus dem Reiche der Menschen, aber nicht aus dem Leben, vor Augen. Wir haben gesehen, dass schon die Verse der Odyssee, in denen die Entrückung des Menelaos vorausgesagt wird, auf andere, ältere Dichtungen gleicher Art hinwiesen, und nach den in den Resten der cyklischen Epen uns vorgekommenen Anzeichen glauben wir ohne Schwierigkeit, dass die spätere Heldendichtung den Kreis der Entrückten und Verklärten weit und weiter ausgedehnt haben mag.

98 Nur aus solcher Dichtung kann Hesiod die Vorstellung eines allgemeinen Sammelplatzes, an dem die Entrückten ewig ein müheloses Leben führen, gewonnen haben. Er nennt ihn die „Inseln der Seligen“: sie liegen, fern von der Menschenwelt, im Okeanos, an den Grenzen der Erde, also da, wo nach der Odyssee auch die elysische Flur liegt, ein anderer Sammelplatz lebendig Entrückter oder vielmehr derselbe, nur anders benannt. Die „elysische Fläche“ uns als eine Insel zu denken, nöthigt der Name nicht, er verbietet es aber auch nicht. So nennt Homer das Land der Phäaken nirgends deutlich eine Insel[1], dennoch wird die Phantasie der meisten Leser

---

[1] S. Welcker, *Kl. Schriften* 2, 6, der aber, um nur ja alle Möglichkeit einer Identificirung von Scheria mit Korkyra fernzuhalten, allzu bestimmt Scheria für ein Festland erklärt. Mindestens Od. 6, 204 (verglichen mit 4, 354) legt doch den Gedanken an eine Insel sehr nahe. Aber deutlich allerdings wird Scheria nirgends Insel genannt. (Mag

sich Scheria als eine Insel vorstellen, und ebenso thaten es, vielleicht schon seit den Dichtern der hesiodischen Schule, die Griechen. Ebenso mag ein Dichter das, in der Odyssee flüchtig berührte „Land der Hinkunft“ sich als eine Insel oder eine Gruppe von Inseln gedacht haben: nur eine Insel, rings vom Meere umgeben, giebt das Bild eines völlig von der Welt getrennten, Unberufenen unzugänglichen Zufluchtsorts. Eben darum haben die Sagen vieler Völker, zumal solcher, die am Meere wohnen, den Seelen der Abgeschiedenen ferne Inseln als Wohnplatz angewiesen.

Die völlige Abgeschiedenheit ist das Wesentliche dieser ganzen Entrückungsvorstellung, Hesiod hebt das auch deutlich genug hervor. Ein Nachdichter hat formell nicht eben geschickt[1] noch einen Vers eingelegt, der die Abgeschiedenheit noch schärfen sollte: danach wohnen diese Seligen nicht nur „ferne von den Menschen“ (v. 167), sondern auch (v. 169) 99 fern von den Unsterblichen, und Kronos herrscht über sie. Der Dichter dieses Verses folgt einer schönen, aber erst nach Hesiod ausgebildeten Sage, nach der Zeus den greisen Kronos mit den anderen Titanen aus dem Tartaros frei gab[2], und der alte Götterkönig, unter dessen Herrschaft einst das goldene Zeitalter des Friedens und Glückes auf Erden bestanden hatte,

auch Σχερίη, mit σχερός zusammenhängend, eigentlich „Festland“ bedeuten [Welcker, *Kl. Schr.* 2, 6; Kretschmer, *Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* 281], so fragt sich immer noch, ob der homerische Dichter, der doch den Namen nicht selbst erfand, seine erste Bedeutung noch verstand und respektirte; jedenfalls verstanden sie ja nicht mehr diejenigen, die, früh schon, Scheria mit der Insel Korkyra gleichsetzten.)

[1] Die formellen Anstösse in v. 169 hebt Steitz, *Hesiods W. u. T.* p. 69 hervor. Der Vers fehlt in den meisten Hss., er wurde (freilich zusammen mit dem ganz unverdächtigen folgenden) von alten Kritikern verworfen (Proclus zu v. 158). Die neueren Herausgeber sind einig in seiner Tilgung. Alt ist aber die Einschiebung jedenfalls; wahrscheinlich las schon Pindar (*Olymp.* 2, 70) den Vers an dieser Stelle.

[2] λῦσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας Pindar (*P.* 4, 291), zu dessen Zeit aber dies schon eine verbreitete Sagenwendung ist, auf die er nur, exemplificirend, anspielt. Die hesiodische Theogonie weiss noch nichts davon.

nun über die Seligen im Elysium wie in einem zweiten, ewigen goldenen Zeitalter waltet, er selbst ein Bild der sorgenfreien Beschaulichkeit, fern von der lärmenden Welt, deren Herrschaft ihm Zeus entrissen hat. Hesiod selbst hat zu dieser Herüberziehung des Kronos aus dem goldenen Zeitalter in das Land der Entrückten einen Anlass gegeben, indem er in den wenigen Zeilen, in denen er das Leben der Seligen berührt, deutlich einen Anklang an die Schilderung des mühelosen Daseins im goldenen Zeitalter vernehmen lässt. Beide Vorstellungen, jene ein verlorenes Kindheitsparadies in der Vergangenheit, diese den Auserwählten ein vollkommenes Glück in der Zukunft zeigend, sind einander nahe verwandt: es ist schwer zu sagen, welche von ihnen die andere beeinflusst haben mag[1],
100 denn ganz von selber mussten die Farben ihrer Ausmalungen zusammenfliessen: die reine Idylle ist ihrer Natur nach eintönig.

4.

Von irgend einer Wirkung und Einwirkung der auf die Inseln der Seligen Entrückten auf das Diesseits sagt Hesiod nichts, wie doch bei den Dämonen des goldenen

[1] So gut die Sage vom goldenen, saturnischen Zeitalter wie eine ausgeführtere Phantasie des Lebens auf seligen Inseln begegnen uns nicht vor Hesiod, aber die epische Dichtung hatte, wie wir gesehen haben, ihm einzelne Beispiele der Entrückung an einen Ort der Seligkeit bereits dargeboten, er vereinigt diese nur zu einer Gesammtvorstellung eines solchen Ortes. Insofern tritt uns der Glaube an ein seliges Leben im Jenseits früher entgegen als die Sagen vom goldenen Zeitalter. Aber wie wir nicht den entferntesten Grund haben, anzunehmen, dass jener Glaube bei den Griechen „von vornherein existirt“ habe (so meint allerdings Milchhöfer, *Anf. d. Kunst* p. 230), so kann es andererseits Zufall sein, dass vom goldenen Zeitalter kein älterer Zeuge als Hesiod berichtet, die Sage selbst kann viel älter sein. Nach Hesiod ist sie oft ausgeschmückt worden, übrigens nicht zuerst von Empedokles, wie Graf, *ad aureae aetatis fab. symb.* (Leipz. Stud. VIII) p. 15 meint, sondern bereits in der epischen Ἀλκμαιωνίς: s. Philodem. π. εὐσεβ. p. 51 Gomp. (Hiezu einige Bemerkungen bei Alfred Nutt, *The voyage of Bran* [1895] p. 269f., denen ich nicht beitreten kann.)

Geschlechts, nichts auch von einer „Verehrung", die eine Wirksamkeit voraussetzen würde, wie bei den unterirdischen Geistern des silbernen Zeitalters. Jeder Zusammenhang mit der Menschenwelt ist abgebrochen; jede Wirkung zu ihr hinüber würde dem Begriffe dieser selig Abgeschiedenen widersprechen. Hesiod giebt getreulich das Bild der Entrückten wieder, wie es dichterische Phantasie ohne alle Einwirkung des Cultus und darauf gegründeten Volksglaubens frei ausgebildet hatte.

Folgt er hier homerischer und nachhomerischer Dichtung: woher hat er die Vorstellung von den Dämonen und Geistern aus dem goldenen und silbernen Zeitalter entnommen, die er aus homerischer und homerisirender Poesie nicht entnommen hat, nicht entnommen haben kann, weil sie, anders als die Entrückungsidee, den homerischen Seelenglauben nicht ergänzt, sondern ihm widerspricht? Wir dürfen mit Bestimmtheit sagen: aus dem Cultus. Es bestand, mindestens in den Gegenden Mittelgriechenlands, in denen die hesiodische Poesie zu Hause war, eine religiöse Verehrung der Seelen vergangener Menschengeschlechter fort, trotz Homer, und der Cultus erhielt, wenigstens als dunkle Kunde, einen Glauben lebendig, den Homer verhüllt und verdrängt hatte. Nur wie aus der Ferne dringt er noch zu dem böotischen Dichter, dessen eigene Vorstellungen doch ganz in dem Boden homerischen Glaubens wurzeln. Schon seit dem ehernen Geschlecht, berichtet er ja, schluckt der schaurige Hades die Seelen der Verstorbenen ein, das gilt (mit wenigen wunderbaren Ausnahmen) auch für das heroische Geschlecht; und dass dem Dichter am Ausgang des Lebens im eisernen Geschlecht, dem er selbst angehört, nichts Anderes steht als die Auflösung in die Nichtigkeit des Erebos, lässt 101 sein Stillschweigen über das, was diesem Geschlecht nach dem Tode bevorsteht, erkennen, ein um so drückenderes Stillschweigen, als das finstere Bild des Elends und der immer noch zunehmenden Verworfenheit des wirklichen und gegenwärtigen Lebens, das er entwirft, ein lichteres Gegenbild aus-

gleichender Hoffnungen zu fordern scheint, um nur erträglich zu werden. Aber er schweigt von solcher Ausgleichung; er hat keine zu bieten. Wenn nach einer anderen Stelle des Gedichtes von allen Gütern besserer Vergangenheit allein die Hoffnung bei den Menschen zurückgeblieben ist, so erhellt die Hoffnung jedenfalls nicht mehr mit ihrem Strahle das Jenseits. Der Dichter, der doch, von der gemeinen Wirklichkeit des Lebens enger bedrängt, solche Hoffnungen keineswegs so getrost entbehren kann, wie der in den Zauberkreis der Dichtung eingeschlossene Sänger der Heldenlieder, sieht Tröstliches nur in dem, was Dichtung und Cultussage ihm von längst vergangener Zeit berichten. Dass das Wunder der lebendigen Entrückung sich nach der heroischen Zeit, in der nüchternen Gegenwart, wiederholen könne, liegt ihm fern zu glauben; und die Zeit, in der nach einem, jetzt (wie es scheint) ausser Geltung gekommenen Naturgesetz die Seelen der Verstorbenen zu Dämonen auf und unter der Erde erhöhet wurden, liegt weit ab in der Vergangenheit. Ein anderes Gesetz gilt jetzt; wohl verehrt noch die Gegenwart die ewigen Geister des goldenen und silbernen Geschlechts, aber sie selber vermehrt die Schaar dieser verklärten und erhöheten Seelen nicht.

5.

So giebt die hesiodische Erzählung von den fünf Weltaltern uns die bedeutendsten Aufschlüsse über die Entwicklung griechischen Seelenglaubens. Was sie uns von den Geistern aus dem goldenen und silbernen Geschlecht berichtet, bezeugt, dass aus grauer Vorzeit ein Ahnencult bis in die Gegenwart des Dichters sich erhalten hatte, der auf dem einst lebendigen 102 Glauben an eine Erhöhung abgeschiedener Seelen, in ihrem Sonderdasein, zu mächtigen, bewusst wirkenden Geistern begründet war. Aber die Schaaren dieser Geister gewinnen keinen Zuwachs mehr aus der Gegenwart. Seit Langem verfallen die Seelen der Todten dem Hades und seinem nichtigen

Schattenreiche. Der Seelencult stockt, er bezieht sich nur noch auf die vor langer Zeit Verstorbenen, er vermehrt die Gegenstände seiner Verehrung nicht. Das macht, der Glaube hat sich verändert: es herrscht die in den homerischen Gedichten ausgeprägte, durch sie bestätigte und gleichsam sanctionirte Vorstellung, dass der einmal vom Leibe getrennten Psyche Kraft und Bewusstsein entschwinde, ein fernes Höhlenreich die machtlosen Schatten aufnehme, denen keine Wirksamkeit, kein Hinüberwirken in das Reich der Lebenden möglich ist, und darum auch kein Cultus gewidmet werden kann. Nur am äussersten Horizont schimmern die Inseln der Seligen, aber der Kreis der dorthin, nach dichterisch phantastischer Vision, lebendig Entrückten ist abgeschlossen, wie der Kreis der Heldendichtung abgeschlossen ist. Die Gegenwart sieht solche Wunder nicht mehr.

Es ist nichts, was dem aus den homerischen Gedichten von uns Erschlossenen widerspräche in dieser, aus der hesiodischen Darstellung deutlicher abzunehmenden Entwicklungsreihe. Nur dieses Eine ist neu und vor Allem bedeutsam: dass eine Erinnerung davon, wie einst doch die Seelen verstorbener Geschlechter der Menschen höheres, ewiges Leben erlangt haben, sich erhalten hat. Im Praesens redet Hesiod von ihrem Dasein und Wirken und von der Ehre, die ihnen folge: glaubt man sie unsterblich, so wird man sie natürlich auch fortwährend weiter verehren. Und umgekehrt: dauerte die Verehrung nicht noch in der Gegenwart fort, so würde man sie nicht für unvergänglich und ewig wirksam halten.

Wir sind im alten, im festländischen Griechenland, im Lande der böotischen Bauern und Ackerbürger, in abgeschlossenen Lebenskreisen, die von der Seefahrt, die in die Fremde 103 lockt und Fremdes heranbringt, wenig wissen und wissen wollen. Hier im Binnenlande hatten sich Reste von Brauch und Glauben erhalten, die in den Seestädten der neuen Griechenländer an Asiens Küsten vergessen waren. Soweit hat doch

die neue Aufklärung auch hier eingewirkt, dass die Gebilde des alten Glaubens, in die Vergangenheit zurückgeschoben, nur noch wie eine halb verklungene Sage, mit Phantasien über die Uranfänge der Menschheit verflochten, im Gedächtniss weiter leben. Aber der Seelencult ist doch noch nicht ganz todt; die Möglichkeit besteht, dass er sich erneuere und sich fortsetze, wenn einmal der Zauber homerischer Weltvorstellung gebrochen sein sollte.

Höhlengötter. Bergentrückung.

Die Geschichte der griechischen Cultur und Religion kennt 104 keinen Sprung, keinen Bruch in ihrem Fortgange. Weder hat das Griechenthum jemals aus sich selbst eine Bewegung erregt, die es zu gewaltsamer Umkehr auf dem eingeschlagenen Wege zwang, noch ist es zu irgend einer Zeit durch ein mit Uebermacht hereinbrechendes Fremdes aus der natürlichen Bahn seiner Entwicklung geworfen worden. Wohl hat dies gedankenreichste der Völker aus eigenem Sinn und Sinnen die wichtigsten der Gedanken hervorgebracht, von denen die Jahrhunderte zehren; sie haben der ganzen Menschheit vorgedacht; die tiefsten und kühnsten, die frömmsten und die frechsten Gedanken über Götter, Welt und Menschenwesen haben ihren Ursprung in Griechenland. Aber in dieser überschwänglichen Mannichfaltigkeit hielten die sich gegenseitig einschränkenden oder aufhebenden Einzelerscheinungen einander im Gleichgewicht; die gewaltsamen Stösse und plötzlichen Umschwünge im Culturleben gehen von den Völkern aus, die nur Einen Gedanken festhalten und in der Beschränktheit des Fanatismus alles Andere über den Haufen rennen.

Wohl stand das Griechenthum der Einwirkung fremder Cultur und selbst Uncultur weit offen. Ununterbrochen drangen namentlich von Osten her in sanfter Einströmung und Ueberströmung breite Wellen fremden Wesens über Griechenland;

an Einer Stelle wenigstens brach auch (in dem Aufregungscult der thrakischen Dionysosdiener) in dunkler Vorzeit eine heftige Springfluth durch alle Deiche. Viele fremde Elemente mögen leicht wieder ausgeschieden worden sein aus griechischem Wesen; manches gewann eine dauernde Stelle und tiefe Wir-
105 kung in griechischer Cultur. Aber nirgends hat das Fremde in Griechenland eine Uebermacht gewonnen, vergleichbar etwa der umstürzenden und neubildenden Gewalt, die der Buddhismus, das Christenthum, der Islam unter den Völkern ausgeübt haben, die sie vordringend ergriffen. Inmitten aller fremden Einwirkungen behauptete das griechische Wesen, gleich zäh wie geschmeidig, in aller Gelassenheit seine eigene Natur, seine geniale Naivetät. Fremdes und in eigener Bewegung erzeugtes Neues wird aufgenommen und angepasst, aber das Alte tritt darum nicht ab; langsam verschmilzt es mit dem Neuen, viel wird neu gelernt, nichts ganz vergessen. In gelindem Weiterströmen bleibt es immer derselbe Fluss. *Nec manet ut fuerat nec formas servat easdem: sed tamen ipse idem est* —

So kennt denn die griechische Culturgeschichte keine schroff abgesetzten Zeiträume, keine scharf niederfahrenden Epochenjahre, mit denen ein Altes völlig abgethan wäre, ein ganz Neues begönne. Zwar die tiefsten Umwälzungen griechischer Geschichte, Cultur und Religion liegen ohne Frage vor der Zeit des homerischen Epos, und in dieser Urzeit mögen heftigere und stossweis eintretende Erschütterungen das griechische Volk zu dem gemacht haben, als was wir es kennen. Uns beginnt das Griechenthum wirklich kenntlich zu werden, erst mit Homer. Die einheitliche Geschlossenheit, die das in den homerischen Gedichten abgespiegelte Griechenthum erlangt zu haben scheint, löst sich freilich in der fortschreitenden Bewegung der folgenden Zeiten auf. Neue Triebe drängen empor, unter der sich zersetzenden Decke der epischen, breit Alles überziehenden Vorstellungsart tritt manches Alte wieder ans Licht heraus; aus Aeltestem und Neuem bilden sich Erscheinungen, von denen das Epos noch nichts ahnen liess. Aber es findet nirgends

in den nächsten heftig bewegten Jahrhunderten nach Homer ein Bruch mit dem Epos und seiner Vorstellungswelt statt; erst seit dem sechsten Jahrhundert sucht die Speculation einzelner kühnen Geister mit Ungeduld aus der Atmosphäre der homerischen Dichtung, in der ganz Griechenland immer noch athmete, herauszuspringen. Die volksthümliche Entwicklung 106 weiss nichts von einem Gegensatz zum Homer und seiner Welt. Unmerklich vollzog sich die Verdrängung der homerischen Ethik und Religion aus der Alleinherrschaft, niemals aber ist der Zusammenhang mit dieser gewaltsam abgerissen worden.

So können auch wir, indem wir, Homer und das Epos hinter uns lassend, in die vielverschlungenen Wege der weiteren Entwicklung des Seelencultes und des Unsterblichkeitsglaubens eindringen, noch eine Zeitlang uns an dem Ariadnefaden des Epos leiten lassen. Auch hier reicht eine Verbindung aus der epischen Zeit in die kommende Periode herunter. Bald freilich lockert sich der Faden, und wir müssen in neues Gebiet selbständig vorschreiten. —

1.

Unter den Fürsten, die, von Adrast geführt, zu Gunsten des Polyneikes Theben zu belagern kamen, ragt Amphiaraos hervor, der argivische Held und Seher aus dem Geschlecht des räthselhaften Priesters und Wahrsagers Melampus. Gezwungen war er in den Krieg gezogen, dessen unglückliches Ende er voraus wusste; und als in der Entscheidungsschlacht, nach dem Wechselmord der feindlichen Brüder, das argivische Heer ins Weichen kam, da floh auch Amphiaraos; doch bevor Periklymenos, der ihn verfolgte, ihm den Speer in den Rücken stossen konnte, zerspaltete Zeus vor ihm durch einen Blitzstrahl die Erde, und sammt Rossen und Wagen und Wagenlenker fuhr Amphiaraos in die Tiefe, wo ihn Zeus unsterblich machte. — So lautet die Sage vom Ende des Amphiaraos, wie sie von Pindar an uns zahlreiche Zeugen be-

107 richten[1]; man darf mit Zuversicht annehmen, dass so schon erzählt war in der Thebaïs, dem alten Heldengedicht vom Kriege der Sieben gegen Theben, das in den epischen Cyklus aufgenommen wurde[2].

---

[1] Pindar *N.* 9, 24ff. 10, 8f. Apollodor. *bibl.* III 6, 8, 4 (σὺν τῷ ἅρματι καὶ τῷ ἡνιόχῳ Βάτωνι ἐκρύφθη καὶ Ζεὺς ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν) u. s. w. Beachtenswerth sind die Ausdrücke, mit denen die Entrückung des Amphiaraos und sein vollbewusstes Weiterleben bezeichnet werden. κατὰ γαῖ' αὐτόν τέ νιν καὶ φαιδίμους ἵππους ἔμαρψεν Pind. *Ol.* 6, 14. Ζεὺς κρύψεν ἅμ' ἵπποις Pind. *N.* 9, 25. γαῖα ὑπέδεκτο μάντιν Οἰκλείδαν. Pind. *N.* 10, 8. μάντις κεκευθὼς πολεμίας ὑπὸ χθονὸς Aesch. *Sept.* 588. ἐδέξατο ῥαγεῖσα Θηβαία κόνις Soph. *fr.* 873. θεοὶ ζῶντ' ἀναρπάσαντες ἐς μυχοὺς χθονὸς αὐτοῖς τεθρίπποις εὐλογοῦσιν ἐμφανῶς Eurip *Suppl.* 928f. ἥρπασεν χάρυβδις οἰωνοσκόπον, τέθριππον ἅρμα περιβαλοῦσα χάσματι *ibid.* 501f. (Eriphyle) Ἀμφιάραον ἔκρυψ' ὑπὸ γῆν αὐτοῖσι σὺν ἵπποις Orakel aus Ephorus, bei Ath. 6, 232 F. Ἀμφιαράου ζῶντος τὸ σῶμα καταδέξασθαι τὴν γῆν Agatharchides *de m. r.* (*Geogr. gr. min.* I) p. 115, 21. ἐπεσπάσατο ἡ γῆ ζῶντα Philostrat. *V. Ap.* p. 79, 18 Kais. ἀφανισμός des A. Steph. Byz. s. Ἅρπυια. — πάμψυχος ἀνάσσει Soph. *El.* 841 ἀεὶ ζῶν τιμᾶται Xenoph. *Cyneg.* 1, 8.

[2] Dass die Entrückung des Amphiaraos, so wie sie später (offenbar nach einem bedeutenden und einflussreichen Vorbild) immer wieder erzählt wird, bereits in der Thebaïs des ep. Cyklus erzählt worden sei, nimmt Welcker, *Ep. Cykl.* 2, 362. 366 ohne Weiteres an, und es ist in der That von vornherein sehr wahrscheinlich. Die Annahme lässt sich aber auch sicherer begründen. Pindar berichtet *Ol.* 6, 12—17: nachdem den Amphiaraos mit seinem Gespann die Erde verschlungen hatte, sprach Adrastos beim Brande der sieben Scheiterhaufen (welche die Leichen der im Kampfe gefallenen Argiver verzehrten): ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς, ἀμφότερον, μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι. Dass dieses berühmte Klagewort ἐκ τῆς κυκλικῆς Θηβαΐδος entnommen sei, bezeugen die alten Scholien zu ποθέω κτλ., nach Asklepiades. Demnach war auch in der Thebaïs Amphiaraos nach beendigter Schlacht weder unter den Ueberlebenden noch unter den Gefallenen zu finden, — also jedenfalls entrückt. Pindar wird nicht nur das Klagewort des Adrast, sondern die ganze dies Wort motivirende Situation, wie er sie schildert, der Thebaïs entlehnt haben. (Bethe, *Theban. Heldenlieder* [1891] p. 58f., 94ff. meint beweisen zu können, dass Pindar aus der Thebaïs nichts als die Worte: ἀμφότερον κτλ. entlehnt habe, die Thebaïs von der Bestattung der vor Theben Gefallenen überhaupt gar nichts erzählt, sondern dies Pindar auf eigene Hand hinzugedichtet habe, *Ol.* 6, wie *Nem.* 9, 25. Aber diese „Beweise" für diese, an sich völlig unglaubhaften Annahmen zerfallen bei näherer Besichtigung in nichts.) — In der Odyssee heisst es von Amphiaraos

Bei Theben lebte nun Amphiaraos in der Erde ewig fort. — Weiter nördlich im böotischen Lande, bei Lebadea, wusste man von einem ähnlichen Wunder zu berichten. In einer Höhle der Bergschlucht, vor der Lebadea liegt, lebte unsterblich Trophonios. Die Sagen, welche sein wunderbares Höhlenleben erklären sollen, stimmen wenig mit einander überein, wie es bei solchen Gestalten zu geschehen pflegt, die nicht von der Dichtung früh ergriffen und in den weiten Zusammenhang 108 der Heldenabenteuer fest eingefügt sind. Aber alle Berichte (deren älteste Wurzeln vielleicht noch in der „Telegonie" lagen) laufen darauf hinaus, dass auch Trophonios, wie Amphiaraos, einst ein Mensch gewesen sei, ein berühmter Baumeister, der, vor seinen Feinden fliehend, bei Lebadea in die Erde geschlüpft sei und nun in der Tiefe ewig lebe, denen, die ihn zu befragen hinabfahren, die Zukunft verkündigend.

Diese Sagen wissen also von Menschen zu berichten, die lebend von der Erde verschlungen sind und dort, wo sie in die Tiefe eingefahren sind, an ganz bestimmten Stellen griechischen Landes unsterblich weiterleben.

Es fehlt nicht völlig an anderen Sagen ähnlichen Inhalts. Einer der wilden Recken des Lapithenvolkes in Thessalien, Kaineus von Poseidon, der ihn einst aus einem Weibe in einen Mann verwandelt hatte, unverwundbar gemacht, wurde von den Kentauren im Kampfe mit Baumstämmen zugedeckt; unverwundet spaltet er „mit geradem Fusse" (d. h. aufrecht stehend, lebend, nicht hingestreckt wie ein Todter oder Todwunder) die Erde und fährt lebendig in die Tiefe[1]. — Auf

---

ὄλετ᾽ ἐν Θήβῃσι 15, 247. θάνεν Ἀμφιάραος 253. Der Ausdruck sei „natürlich nur als Verschwinden von der Erde zu verstehen", meint Welcker, *Ep. C.* 2; 366. Man kann wohl nur sagen, dass der Ausdruck nicht verhindere, die Sage vom „Verschwinden" des A. auch als dem Dichter dieser Verse bekannt vorauszusetzen. So sagt bei Sophokles im *Oed. Col.* Antigone wiederholt (v. 1706. 1714), dass Oedipus ἔθανε, während er doch, ähnlich wie Amphiaraos, lebend entrückt ist (ἄσκοποι πλάκες ἔμαρψαν 1681).

[1] Pindar *fr.* 167. Apoll. Rhod. 1, 57—74 (ζωός περ ἔτι . . . ἐδύσετο

Rhodos verehrte man den Althaimenes als „Gründer“ der 109 griechischen Städte der Insel: er war nicht gestorben, sondern in einem Erdschlund verschwunden[1]. — Wie von Amphiaraos, so scheint auch von seinem Sohne Amphilochos, dem Erben seiner Wahrsagekunst, die Sage gegangen zu sein, dass er (in Akarnanien oder in Kilikien) noch lebendig in der Erde hause[2]. — Es liessen sich wohl noch einige Beispiele ähnlicher Art beibringen[3]. Aber die Zahl solcher Sagen bleibt eine kleine, und nur wie zufällig tauchen sie hie und da in der Ueber-

---

νειόθι γαίης). Orph. *Argon.* 171—175 (φασὶν — ζώοντ' ἐν φθιμένοισι μολεῖν ὑπὸ κεύθεσι γαίης). Agatharchid. *de m. r.* p. 114, 39—43 (εἰς τὴν γῆν καταδῦναι, ὀρθόν τε καὶ ζῶντα). Schol. und Eustath. Il. A 264. — Bei Ovid. *met.* 12, 514 ff. wird aus der Entrückung eine Verwandlung (in einen Vogel): so ist oft an Stelle einer alten Entrückungssage eine Metamorphose in späterer Sagenbildung getreten. — Die zusammenhängende Sage von Kaineus ist verloren, nur einige Bruchstücke bei Schol. Ap. Rh. 1, 57; Schol. Il. A 264 (am bekanntesten die Geschlechtsverwandlung [vgl. auch Meineke, *h. crit. com.* 345], deren Sinn unklar ist. Aehnliche Geschichten von Tiresias, von Sithon [Ovid. *met.* 4, 280], von Iphis und Ianthe, diese auffallend an eine Erzählung des Mahâbhârata erinnernd. Dann oft in Mirakelerzählungen, heidnischen und christlichen, denen man gewiss zu viel Ehre anthut, wenn man dunkle Erinnerungen an mannweibliche Gottheiten unter ihrer Hülle sucht). Von Cult des Kaineus fehlt jede Spur.

[1] Althaimenes, Sohn des Katreus (vgl. *Rhein. Mus.* 36, 432 f.), εὐξάμενος ὑπὸ χάσματος ἐκρύβη Apollodor. III 2, 2, 3. Rationalisirter Bericht des Zeno von Rhodus bei Diodor. 5, 59, 4. Aber da: ὕστερον κατὰ χρησμόν τινα τιμὰς ἔσχε παρὰ Ῥοδίοις ἡρωϊκάς, und in der That lehrt die Inschrift bei Newton, *Greek inscr.* II 352 eine Volksabtheilung (Ktoina?) auf Rhodos kennen des Namens Ἀλθαιμενίς, deren ἥρως ἐπώνυμος Althaimenes sein muss.

[2] Amphilochos erschien in Person den Schlafenden in seinem Traumorakel zu Mallos in Kilikien (Luc. *Philops.* 38) — ebenso übrigens sein Concurrent Mopsos: Plut. *def. orac.* 45 — nicht anders in seinem Orakel in Akarnanien: Aristid. I p. 78 Dind. Mopsos in Kilikien, Amphilochos bei den Akarnanen gleich anderen δαιμόνια, die ἱδρυμένα ἔν τινι τόπῳ τοῦτον οἰκοῦσιν: Orig. c. *Cels.* III 34 p. 293/4 Lomm. ἀνθρωποειδεῖς θεωρεῖσθαι θεοὺς sagt von Amphiaraos, Mopsos u. A.: ders. VII 35 p. 53.

[3] Laodike, T. des Priamos: Apollodor. *epit.* 5, 25; Nicol. *prog.* 2, 1. Aristaios, der ἄφαντος γίγνεται im Haemus und nun ἀθανάτοις τιμαῖς geehrt wird: Diodor. 4, 82, 6. (Vgl. Hiller v. Gärtr., Pauly-Wissowa *Encykl.* 2, 855, 23 ff.)

lieferung auf. Die epische Dichtung, ohne deren Mitwirkung locale Sagen selten verbreiteten und dauernden Ruhm erlangten, liess, mit wenigen Ausnahmen, solche Geschichten bei Seite liegen. Sie treten eben aus dem Vorstellungskreise homerischer Dichtung heraus. Zwar der Glaube, dass Unsterblichkeit, einzelnen Menschen durch Göttergnade wunderbar verliehen, nur darin bestehen könne, dass der Tod, d. h. Scheidung der Psyche vom sichtbaren Menschen, gar nicht eintrete, bestimmt die Gestaltung auch dieser Sagen. Von einem unsterblichen Leben der vom Leibe geschiedenen Seele für sich allein wissen sie nichts. Insofern wurzeln sie fest im Boden epischen Glaubens.

Aber den Helden dieser Sagen wird ewiges Weiterleben zu Theil an eigenen Wohnplätzen im Inneren der Erde, in unterirdischen Gemächern[1], nicht am allgemeinen Versammlungsort der Abgeschiedenen. Sie haben ihr Reich für sich, fern 110 vom Hause des Aïdoneus. Solche Absonderung einzelner Unterirdischen passt nicht zu homerischen Vorstellungen. Fast scheint es, als ob ein leiser Nachklang der Sagen von lebend und mit unversehrtem Bewusstsein entrückten Sehern, wie Amphiaraos, Amphilochos, hörbar werde in der Erzählung der homerischen Nekyia von Tiresias, dem thebanischen Seher, dem allein unter den Schatten Persephone Bewusstsein und Verstand (also eigentlich die Lebenskräfte) gelassen hatte[2]. Aber auch

[1] Der eigentliche Ausdruck für diese Wohnplätze im Erdinnern ist μέγαρα. Lex. rhetor. bei Eustath. Od. 1387, 17 f. Daher auch die Opfergruben, in welche man die Gaben für die Unterirdischen versenkte, μέγαρα heissen (Lobeck, *Agl.* 830; μέγαρα = χάσματα Schol. Lucian. *Rhein. Mus.* 25, 549, 7. 8): man gedenkt eben durch die Versenkung das Opfer unmittelbar an den Aufenthalt der in der Erde wohnenden Geister befördern zu können; der Opferschlund selbst ist das „Gemach“ μέγαρον, in dem jene lebendig (in Schlangengestalt) hausen.

[2] Od. κ 492 ff. ψυχῇ χρησόμενος Θηβαίου Τειρεσίαο, μάντηος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν· τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν. Wenn seine φρένες unversehrt sind, so fehlt eigentlich das wesentlichste Merkmal des Gestorbenseins. Freilich ist sein Leib aufgelöst, darum heisst er auch τεθνηώς wie alle anderen Hadesbewohner; es ist nur unfassbar, wie ohne den Leib die φρένες bestehen

ihn hält das allgemeine Todtenreich des Erebos fest, von aller Verbindung mit der Oberwelt ist er abgeschnitten: so will es homerische Weltordnung. Amphiaraos dagegen und Trophonios sind dem Hades entzogen; wie sie nicht gestorben sind, so sind sie auch nicht in das Reich der kraftlosen Seelen eingegangen. Auch sie sind dem Leben (aber auch dem Hades) entrückt. Aber diese Höhlenentrückung ist in ihrem Wesen wie in ihrem Glaubensursprung sehr verschieden von der Inselentrückung, von der wir im vorigen Abschnitt geredet haben. Jene, einzeln oder in Gesellschaft auf seligen Eilanden 111 fern im Meere wohnenden Helden sind vom menschlichen Leben weit abgerückt, auch menschlichen Bitten und Wünschen unerreichbar; keine Einwirkung auf das Diesseits ist ihnen gestattet, und so wird ihnen kein Cult gewidmet: nie hat ein Cult der Bewohner des Elysiums als solcher bestanden. Sie schweben in der Ferne wie Bilder dichterischer Phantasie, von denen Niemand ein thätiges Eingreifen in die Wirklichkeit erwartet. Anders diese Höhlenentrückten. Sie hausen ja lebendig unter der Erdoberfläche, nicht im unerreichbaren Nebelreiche des Hades, sondern mitten in Griechenland; Fragen und Bitten werden zu ihnen hinab, ihre Hilfe wird zu den Bittenden heraufdringen können. Ihnen widmet man denn auch, als mächtigen und wirksamen Geistern, einen Cult.

---

können. Höchst wahrscheinlich ist die Vorstellung von dem Fortbestehen des Bewusstseins des aus der thebanischen Sage berühmten Sehers dem Dichter aus einer volksthümlichen Ueberlieferung entstanden, nach der Tiresias die Helligkeit seines Geistes auch nach seinem Abscheiden noch durch Orakel bewährte, die er aus der Erde heraufsandte. In Orchomenos bestand (woran schon Nitzsch, *Anm. zur Od.* III p. 151 erinnert) ein χρηστήριον Τειρεσίου: Plut. *def. orac.* 44, p. 434 C., und zwar nach dem Zusammenhang, in dem Plutarch von ihm redet, zu schliessen, offenbar ein Erdorakel, d. h. ein Incubationsorakel. Dort mag man von Tiresias und seinem Fortleben Aehnliches erzählt haben wie bei Theben von Amphiaraos. Eine derartige Kunde könnte dann der Dichter der Nekyia für seine Zwecke umgebildet und verwendet haben. Nicht ohne Grund stellt jene von Tiresias handelnden Verse mit der Sage von Amphiaraos und Trophonios zusammen Strabo XVI p. 762.

Wir wissen Genaueres über die Art, in der man den Amphiaraos verehrte, namentlich aus der späteren Zeit, als neben dem Orte bei Theben, an dem die Sage von seiner Niederfahrt ursprünglich heimisch war, auch, und mit überwiegendem Erfolg, Oropos, der Grenzort von Boötien und Attika, eine Stelle seines Gebietes als den Ort der Erdentrückung des Amphiaraos bezeichnete[1]. Von dem Cult des Trophonios haben wir ebenfalls aus späterer Zeit einige Kunde. Unter der im Laufe der Zeit angesammelten Mannichfaltigkeit der Begehungen treten einige besonders charakteristisch hervor, aus denen sich die zugrunde liegende religiöse Vorstellung erkennen lässt. Man brachte dem Amphiaraos und dem Trophonios solche Opfer dar, wie sonst den chthonischen, d. h. in der Erdtiefe wohnenden Göttern[2]. Man erwartete

[1] Die alte Orakelstätte des Amphiaraos war bei Theben, an der Stelle (zu Knopia), wo die epische Sage ihn in die Erde versinken liess. Paus. IX 8, 3, Strabo IX p. 404. Noch zur Zeit der Perserkriege befragte es dort, bei Theben, der Abgesandte des Mardonios, wie Herodot 8, 134 ganz unmissdeutbar sagt. (Dass das Orakel im thebanischen Gebiet lag, beweist auch der — ohne diese Voraussetzung ganz zwecklose — Zusatz des Herodot, dass Θηβαίων οὐδενὶ ἔξεστι μαντεύεσθαι αὐτόθι. Aehnlich ist es, wenn in Erythrae den alten Heraklestempel keine Frauen aus Erythrae, wohl aber thracische Frauen betreten durften [Paus. 7, 5, 7. 8], von den Leichenspielen für Miltiades auf dem Chersonnes die Lampsakener ausgeschlossen waren: Herod. 6, 36.) Nach Oropos (das auch auf die Ehre, den Amphiaraos in seinem Boden zu beherbergen, Anspruch machte: Schol. Pind. *Ol.* 6, 18. 21. 22. 23; anders Pausan. 1, 34, 2. 4) wurde (schwerlich vor dem Ende des 5. Jahrhunderts) das Orakel erst nachträglich verlegt (μεθιδρύθη, Strab. l. l.); dass es von jeher nur in Oropos bestanden habe, ist eine aller Ueberlieferung widersprechende Behauptung.

[2] Dem Trophonios opfert man, vor der Hinabfahrt, Nachts, in eine Grube (βόθρος) einen Widder: Paus. 9, 39, 6; dem Amphiaraos, nach längerem Fasten (Philostr. *v. Ap.* 2, 37, p. 79, 19 ff.) und nach Darbringung eines καθάρσιον, einen Widder, auf dessen Fell sich dann der das Orakel Befragende zum Schlaf niederlegt (Paus. 1, 34, 5). — *Cleanthem, cum pede terram percussisset, versum ex Epigonis* (wohl des Sophokles) *ferunt dixisse: Audisne haec Amphiaraë, sub terram abdite?* Cic. *Tusc.* II § 60. Auch der Gestus wird der betreffenden Scene der Ἐπίγονοι entlehnt sein. Man schlug also auf die Erde, wenn man den Amphiaraos anrief, wie bei

112 von ihnen nicht etwa Hilfe im täglichen Leben des Einzelnen oder des Staates; nur an der Stätte ihrer Niederfahrt waren sie wirksam, und auch da nur, indem sie die Zukunft enthüllten. Unter den berühmtesten Orakelgöttern[1] liess schon Kroesos, nachher Mardonios den Amphiaraos an seiner alten Orakelstätte bei Theben, den Trophonios bei Lebadea befragen. Von Amphiaraos glaubte man, er verkündige durch Traumgesichte die Zukunft denen, die sich, nach dargebrachten Opfern, in seinem Tempel zum Schlafe niederlegten. Um Trophonios zu befragen, fuhr man durch einen engen Schlund in seine Höhle ein. Drinnen erwartete man, den Trophonios in Person zu erblicken oder doch seine Weisungen zu hören[2]. Er

---

Anrufung anderer καταχθόνιοι (Ἀμφιάραε χθόνιε noch in dem Pariser Zauberbuch Z. 1446 f.) man auf die Erde schlägt: Il. 9, 568; vgl. Paus. 8, 15, 3. Vgl. Nägelsbach, *Nachhomer. Theol.* 102. 214. Skedasos in Sparta γῆν τύπτων ἀνεκαλεῖτο τὰς Ἐρινύας: Plut. *amator. narrat.* 3 p. 774 B. In der Trauer um seine gestorbene Tochter wirft sich Herodes Atticus zu Boden, τὴν γῆν παίων καὶ βοῶν· τί σοι, θύγατερ, καθαγίσω; τί σοι ξυνθάψω; Philostr. *V. Soph.* 2, 1, 10. Pythagoras ὅταν βροντήσῃ, τῆς γῆς ἅψασθαι παρήγγειλεν. Jamblich. *V. Pyth.* 156.

[1] Viel ältere Wirksamkeit des Traumorakels des Trophonios setzt die Geschichte von dessen Befragung durch die Βοιωτοὶ ἁλόντες ὑπὸ Θρᾳκῶν bei Photius (Suid.) s. λύσιοι τελεταί voraus.

[2] Trophonios selbst ist es, den man in der Höhle bei Lebadea zu sehen erwartete. Der Hinabfahrende ist δεόμενος συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ (Max. Tyr. *diss.* 14, 2, p. 249 R.); man erforscht aus Opferzeichen εἰ δὴ τὸν κατιόντα εὐμενὴς καὶ ἵλεως δέξεται (Trophonios): Paus. 9, 38, 6. Saon, der Entdecker der Orakels und Stifter des Cultes, hat, in das μαντεῖον eingedrungen, offenbar dort den Trophonios in Person angetroffen: τὴν ἱερουργίαν — διδαχθῆναι παρὰ τοῦ Τροφωνίου φασί (Paus. 9, 40, 2). Er wohnt, wird gesehen in der Orakelhöhle: Origen. *c. Cels.* 3, 34 p. 293, 4 (Lomm.); 7, 35 p. 53; Aristid. I p. 78 Dind. Selbst der ungesalzene rationalisirende Bericht über Trophonios in Schol. Ar. *Nub.* 608 p. 105ᵇ. 18 (Dübn.), Schol. Luc. *dial. mort.* 3., Cosm. ad Greg. Naz. (Eudoc. *Viol.* p. 682, 8) setzt noch körperliche Anwesenheit eines ἐγκατοικήσαν δαιμόνιον in der Trophonioshöhle voraus; ebenso lässt dies als die verbreitete Ansicht erkennen Lucian *dial. mort.* 3, 2 durch die seltsame spöttische Fiction, dass τὸ θεῖον ἡμίτομον des Trophonios, der selbst im Hades (zu dem nach Lucian *Necyom.* 22 die Trophonioshöhle nur ein Eingang ist) sich aufhält, χρᾷ ἐν Βοιωτίᾳ. Man dachte also drunten dem Trophonios in seiner göttlichen Gestalt zu begegnen, ganz so wie es mit naiver Deutlichkeit in einem ähnlichen

wohnte eben, wie ein an den Ort seines zauberhaften Daseins 113 gefesselter Geist, körperlich in der Tiefe jener Höhle. Aber auch die Incubation, der Tempelschlaf, durch den man Amphiaraos befragte (wie noch viele Dämonen und Heroen), beruht eigentlich auf dem Glauben, dass der Dämon, der freilich menschlichem Auge nur in der Seelenerhöhung des Traumes sichtbar wird, seinen dauernden Wohnplatz an der Stelle des Orakels habe[1]. Eben darum kann nur an dieser Stelle und

---

Fall Ampelius, *l. mem.* 8, 3 ausspricht: ***ibi (Argis in Epiro) Jovis templum hyphonis*** (unheilbar entstellt; ***Trophonii,*** ganz verkehrt, Duker; ***Typhonis, Tychonis,*** nicht besser, Andere), ***unde est ad inferos descensus ad tollendas sortes: in quo loco dicuntur ii qui descenderunt Jovem ipsum videre.*** Oder man liess den Tr. in der Höhle in Schlangengestalt wohnen, wie sie den Erdgöttern gewöhnlich ist. Nicht nur sind ihm Schlangen ebenso wie dem Asklepios heilig (Paus. 9, 39, 3), wohnen Schlangen in seiner Höhle, zu deren Besänftigung man Honigkuchen mit hinabnahm: er selbst ist in Schlangengestalt anwesend: ὄφις ἦν ὁ μαντευόμενος (Schol. Ar. *Nub.* 508 p. 105^{b}, 32); vgl. Suidas s. Τροφώνιος. — Diese persönliche unmittelbare Zusammenkunft des Orakelsuchenden mit dem Gotte war es, was das Trophoniosorakel vor anderen auszeichnete, μόνον ἐκεῖνο (τὸ μαντεῖον) δι' αὐτοῦ χρᾷ τοῦ χρωμένου. Philostr. *V. Apoll.* 8, 19 p. 335, 30. Manche hörten freilich nur, ohne zu sehen: — τις καὶ εἶδεν καὶ ἄλλος ἤκουσεν. Paus. 9, 39, 11. Aber sie hörten den Gott.

[1] Von Zalmoxis bei den Geten (vgl. Strabo 7, 297 f.; 16, 762; Herodot. 4, 95. 96. Etym. M. s. *Ζάλμ.*), Mopsos in Kilikien, Amphilochos in Akarnanien, Amphiaraos und Trophonios, also lauter Dämonen von Incubationsorakeln redend, sagt Origenes *c. Cels.* 3, 34 (p. 293/4 Lomm.): ihnen kommen Tempel und ἀγάλματα zu als δαιμονίοις οὐκ οἶδ' ὅπως ἱδρυμένοις ἔν τινι τόπῳ, ὃν — — οἰκοῦσιν. Sie haben diesen ἕνα κεκληρωμένον τόπον inne: Orig, 7, 35 (p. 53. 54) vgl. 3, 45 g. Ende. Dort und nur dort sind solche Dämonen daher auch sichtbar. Celsus bei Origenes *c. Cels.* 7, 35 (p. 53) von den Heiligthümern des Amphiaraos, Trophonios, Mopsos: ἔνθα φησὶν ἀνθρωποειδεῖς θεωρεῖσθαι θεοὺς καὶ οὐ ψευδομένους ἀλλὰ καὶ ἐναργεῖς. — ὄψεταί τις αὐτοὺς οὐχ ἅπαξ παραρρυέντας — ἀλλ' ἀεὶ τοῖς βουλομένοις ὁμιλοῦντας (also immer sind sie dort anwesend). Aristid. I p. 78 Dind.: Ἀμφιάραος καὶ Τροφώνιος ἐν Βοιωτίᾳ καὶ Ἀμφίλοχος ἐν Αἰτωλίᾳ χρησμῳδοῦσι καὶ φαίνονται. Wenn der Cult eines solchen durch Incubation befragten Gottes sich ausbreitete, so lockerte sich natürlich seine Ortsgebundenheit. Entweder wurde es streitig, wo sein dauernder Erdsitz sei (so bei Amphiaraos), oder der Gott wird allmählich ortsfrei, an bestimmte einzelne Orte nur so weit gebunden, dass er eben ausschliesslich an ihnen, nicht beliebig überall erscheinen kann. So ist es mit As-

114 nirgends sonst seine Erscheinung erwartet werden. Und ursprünglich sind es ausschliesslich Bewohner der Erdtiefe, welche Solchen, die sich über der Stelle ihres unterirdischen Wohnplatzes zum Tempelschlafe niederlegen, im Traume sichtbar werden können. Homer weiss nichts von Göttern oder Dämonen, die unter bestimmten Stellen der bewohnten Erde dauernd hausen, nahe den Menschen; eben darum verräth er auch keine Kenntniss von Incubationsorakeln[1]. Es giebt Gründe für die Meinung, dass diese Art, mit der Geisterwelt, der die

---

klepios, so mit einigen anderen, ebenfalls ursprünglich an Ein Local gebundenen Dämonen, die dann ἐπιφαίνονται, ἐπιφοιτῶσιν auch in bestimmten anderen Tempeln (vgl. beispielsweise den Bericht über die ἐπιφάνειαι des Machaon und Podalirius in Adrotta bei Marinus, *v. Procli* 32; coll. Suid. s. Εὐστέφιος [aus Damascius, *v. Isid.*]). Stets aber muss zu dem durch Incubation ihn Befragenden der Gott in Person kommen: ist er abwesend, so kann auch kein Orakel zu Stande kommen. S. die Geschichte von Amphiaraos bei Plutarch. *def. or.* 5 p. 412 A. In den zu Epidauros aufgefundenen Heilungsmirakelberichten kommt stets zu dem im ἄδυτον Schlafenden der Gott selbst (auch wohl als Schlange, 'Εφημ. ἀρχαιολ. 1883. Z. 113—119), bisweilen von seinen ὑπηρέται (den Asklepiaden) begleitet z. B. 'Εφημ. ἀρχ. 1885 p. 17ff. Z. 38ff. 111f.). In dem alten, schon von Hippys von Rhegion (woran zu zweifeln gar kein Grund ist) aufgezeichneten Mirakel der Aristagora aus Troezen ('Εφημ. 1885 p. 25f. Z. 10ff.) erscheinen der Kranken in Troezen zuerst nur „die Söhne des Gottes“ οὐκ ἐπιδαμοῦντος αὐτοῦ ἀλλ' ἐν 'Επιδαύρῳ ἐόντος. Erst in der nächsten Nacht erscheint ihr Asklepios selbst ἱκὼν ἐξ 'Επιδαύρου. Ueberall ist Grundvoraussetzung, dass Traumheilung nur stattfinde durch persönliches Eingreifen des Gottes (vgl. Aristoph. *Plut.*), später wenigstens durch Heilweisungen des persönlich erscheinenden Gottes (s. Zacher, *Hermes* 21, 472f.), und diese Voraussetzung erklärt sich daraus, dass ursprünglich Incubation nur an dem Orte stattfand, an dem ein Gott (oder Heros) seinen dauernden Aufenthalt hatte.

[1] Die ὑποφῆται des dodonäischen Zeus, die Σελλοί, ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι Il. 16, 234f. dachten schon im Alterthum Einige sich als Priester eines Incubationsorakels (Eustath. Il. p. 1057, 64ff.), mit ihnen Welcker, *Kl. Schr.* 3, 90f. Diese Auslegung ist ausschliesslich begründet auf das Beiwort χαμαιεῦναι, aber dieses ist von dem ἀνιπτόποδες nicht zu trennen, und da ἀνιπτόποδες keinen Bezug auf Incubation haben kann, so hat solchen auch χαμαιεῦναι nicht; beide Epitheta bezeichnen offenbar eine eigenthümliche Rauheit und Schmucklosigkeit der Lebensweise der Σελλοί, deren (ritualen) Grund wir freilich nicht kennen und nicht errathen können.

prophetische Kraft innewohnt, sich in Verbindung zu setzen, zu den ältesten Weisen griechischer Orakelkunst gehört, jedenfalls nicht jünger ist, als die appollinische Inspirationsmantik. Und gerade die Sage vom Amphiaraos, wie wir sie schon in der cyklischen Thebaïs erzählt glauben dürfen, beweist, dass bereits zur Zeit des noch blühenden Epos homerischen Styls der Glaube an höhlenhausende Unsterbliche und deren man- 115 tische Kraft und Bethätigung lebendig war.

Denn das ist ja offenbar, dass der Cultus des Amphiaraos und der Glaube an seinen Aufenthalt in der Erdtiefe nicht durch Einwirkung des Epos entstanden, sondern dass umgekehrt die Erzählung des Epos durch den bereits vorher vorhandenen Cult eines also vorgestellten dämonischen Wesens veranlasst worden ist. Die epische Dichtung fand den lebendigen Cult eines in der Erde hausenden mantischen Dämons bei Theben vor. Sie macht sich diese Thatsache verständlich, indem sie sie (und dies ist überhaupt vielfach das Verhältniss epischer Dichtung zu den Thatsachen des religiösen Lebens) ableitet aus einer Begebenheit der Sagengeschichte und so mit ihrem Vorstellungskreis in Verbindung bringt. Von Göttern, die so an ein irdisches Local gebunden wären, weiss sie nichts; der im Cultus Verehrte wurde ihrer Phantasie zum Helden und Seher, der nicht von jeher in jener Erdtiefe hauste, sondern dorthin erst versetzt worden ist durch einen wunderbaren Willensact des höchsten Gottes, der dem Entrückten zugleich ewiges Leben in der Tiefe verliehen hat[1].

Wir dürfen aus neuerer Sagenkunde ein Beispiel zur Erläuterung heranziehen. Unserer einheimischen Volkssage ist

---

[1] Wodurch die Dichtung veranlasst wurde, gerade den argivischen (nach Paus. 2, 13, 7; vgl. Geopon. 2, 35 p. 182; schon bei Lebzeiten der Incubationsmantik besonders kundigen) Seher Amphiaraos in dem böotischen Höhlendämon wiederzuerkennen, oder den heroisirten Gott Amphiaraos zum Argiver und Mitglied des den böotischen Sehern sonst eher feindlichen Sehergeschlechts des Melampus zu machen, nach Böotien als Landesfeind gelangen zu lassen und dann im Inneren des feindlichen Landes für immer anzusiedeln — das bleibt freilich dunkel.

die Vorstellung solcher, in Berghöhlen und unterirdischen Gemächern ewig oder bis zum jüngsten Tag hausenden Helden sehr geläufig. Karl der Grosse, oder auch Karl der Fünfte, sitzt im Odenberg oder im Unterberg bei Salzburg, Friedrich II. (in jüngerer Wendung der Sage Friedrich I. Rothbart) im Kyffhäuser, Heinrich der Vogelsteller im Sudemerberg bei 116 Goslar; so haust auch König Artus, Holger Danske und noch manche Lieblingsgestalt der Volkserinnerung in unterirdischen Höhlen[1]. Hie und da schimmert noch deutlich durch, wie es eigentlich alte, nach heidnischem Glauben in hohlen Bergen hausende Götter sind, an deren Stelle jene „bergentrückten Helden" und Heiligen getreten sind[2]. Auch die griechische Ueberlieferung lässt uns noch wohl erkennen, dass jene höhlen-

---

[1] Heinrich der Vogelsteller im Sudemerberge: Kuhn und Schwartz, *Nordd. Sagen* p. 185. Die anderen Beispiele in J. Grimms *D. Myth.* Kap. 32. — G. Voigt, in Sybels *histor. Zeitschrift* 26 (1871) p. 131—187 führt in lichtvoller Darstellung aus, wie ursprünglich nicht Friedrich Barbarossa, sondern Friedrich II. der Sage als nicht gestorben, sondern als „verloren" galt und auf ihn sich die Hoffnung bezog, dass er einst wiederkommen werde. Seit dem 15. Jahrhundert taucht die Sage auf, dass er im Kyffhäuser (oder auch in einer Felshöhle bei Kaiserslautern) sitze; erst seit dem 16. Jahrhundert schiebt sich allmählich Friedrich Rothbart unter. Aber wie es kam, dass man seit einer gewissen Zeit den entrückten Kaiser in einem hohlen Berge fortlebend dachte, wird doch aus der kritischen Betrachtung der Sagenentwicklung in den schriftlich erhaltenen Berichten allein nicht klar: plötzlich und unvermittelt tritt diese Gestaltung der Sage hervor, und es lässt sich kaum anders denken, als dass sie entstanden ist aus einer Verschmelzung der Friedrichssage mit bereits vorhandenen Sagen von entrückten Helden oder Göttern (wie auch Voigt p. 160 andeutet).

[2] Grimm, *D. Mythol.*[4] p. 782f., 795f., Simrock, *D. Mythol.*[3] p. 114. — Wie leicht sich ohne alle Ueberlieferung von einem Volke zum anderen bei verschiedenen Völkern gleiche Sagen bilden, zeigt sich daran, dass die Sage von bergentrückten Helden wiederkehrt nicht nur in Griechenland, sondern auch im fernen Mexiko; s. Müller, *Gesch. der amerikan. Urrelig.* 582. Von „verschwundenen", aber noch jetzt in tiefen Berghöhlen weiterlebenden, dereinst zu neuem Leben auf Erden erwarteten heiligen Männern erzählen Sagen muhammedanischer Völker des Orients: A. v. Kremer, *Culturgesch. Streifzüge a. d. Geb. d. Islam* 50; ders., *Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islam* 375f. 378.

entrückten Menschen der Vorzeit, Amphiaraos und Trophonios, nur sagenhaft umgebildet sind aus alten Göttergestalten, denen unsterbliches Leben und ewiger Aufenthalt in der Erdtiefe nicht erst durch eine Gnadenthat verliehen wurde, sondern von jeher eigen war. Wenigstens am Orte der Verehrung wusste man, dass der die Zukunft verkündende Höhlenbewohner ein Gott war: Zeus Trophonius oder Trephonios nennen den Einen ausser gelehrten Zeugnissen auch Inschriften aus Lebadea[1]; auch Amphiaraos wird einmal Zeus Amphiaraos und öfter 117 ein Gott genannt[2]. In den Entrückungssagen christlich gewordener Völker haben sich den alten Göttern Helden untergeschoben, weil die Götter selbst in Vergessenheit gerathen, abgeschafft sind. Nicht ganz unähnlich ist der Grund für die Heroisirung jener alten Götter auf griechischem Boden.

Ueber der unendlichen Zersplitterung griechischen Götterwesens hatte in der Phantasie der epischen Dichter sich ein Gesammtbild eines Götterstaates erhoben, in jenen Zeiten der

---

[1] Διὶ Τρεφωνίοι Ins. aus Lebadea, Meister, böot. Ins. 423 (Collitz, *Griech. Dialektins.* I p. 163); sonst nur Τροφωνίοι (n. 407. 414 καταβὰς ἐν Τρεφώνιον, *Bull. corr. hellén.* 1990, p. 21) Τροφωνίῳ (n. 413); und neben einander τῶ Δὶ τῶ Βασιλεῖι κὴ τῶ Τρεφωνίυ u. ä. (n. 425. 429, 430). Διονύσω εὐσταφύλω κατὰ χρησμὸν Διὸς Τροφωνίου Ins. aus Lebadea bei Stephani, *Reise durch einige Geg. des nördl. Griechenlands* No. 47. Ins. aus Lebadea: *I. Gr. Sept.* 1, 3077 (saec. 1/2 nach Chr.) — Strabo 9, p. 414: Λεβάδεια ὅπου Διὸς Τροφωνίου μαντεῖον ἵδρυται. Livius 45, 27, 8 *Lebadiae templum Jovis Trophonii adiit.* Jul. Obseq. *prod.* cap. 110 *(Lebadiae Eutychides in templum Jovis Trophonii digressus —).* Διὸς μαντεῖον heisst das Trophoniosorakel auch bei Phot. und Hesych. s. Λεβάδεια.

[2] Διὸς Ἀμφιαράου ἱερόν (bei Oropos) Pseudodicaearch. *descr. Gr. I* § 6 (*Geogr. gr. min.* I 100). Schon bei Hyperides, in der Rede für Euxenippos, wird Amphiaraos in Oropos durchweg als θεός bezeichnet. A. in Oropos ὁ θεός (2/1. Jahrh. v. Chr.): *I. Gr. Sept.* 1, 3498; 412; *C. J. Gr.* 1570 a, 25. 30. 52. Liv. 45, 27, 10 (in Oropos) *pro deo vates antiquus colitur.* Cic. *de divinat.* 1, 88: *Amphiaraum sic honoravit fama Graeciae, deus ut haberetur.* Auch den Amphiaraos bei Theben nennt Plutarch (von der Gesandtschaft des Mardonios an das alte thebanische Orakel redend) θεός: *de def. orac.* 5. Nach Pausanias 1, 34, 2 wäre freilich Amphiaraos erst in Oropos als Gott verehrt worden.

einzige Versuch, ein panhellenisches Göttersystem aufzubauen, und darum von grösstem Einfluss auf die Vorstellungsart der Griechen aller Stämme: denn an alle wendet sich der epische Dichter. Er steht wie auf einer Höhe über den einengenden Thälern, den engumschlossenen Gauen, der weiteste Gesichtskreis öffnet sich ihm und er sieht über die zahllosen, einander widerstreitenden und aufhebenden Sonderbildungen des localen Glaubens und Cultus hinweg ins Allgemeine. Zersplitterte sich der Name und Begriff des Zeus, des Apollo, Hermes, der Athene und aller Götter in Sage und Religionsübung der Städte und Stämme in unzählige einzelne Gestalten und gesonderte Personen, nach örtlicher Wirkung und Art verschieden: dem epischen Dichter schwebte Ein Zeus, Apollo u. s. w., in 118 einheitlicher Persönlichkeit geschlossen, vor. Und wie er über die Götterzersplitterung der Localdienste hinwegsieht, so bindet er auch seine Götter nicht an einzelne Wohnplätze und Wirkungsstätten in griechischen Landschaften: sie gehören dem einen Local nicht mehr an als dem anderen. Sie walten und wirken wohl auf der Erde, aber sie sind dennoch ortsfrei, sie wohnen und versammeln sich auf den Gipfeln des Olympos, des pierischen Götterberges, der aber schon dem Homer, von aller Ortsbestimmtheit frei, stark ins rein Ideale zu verschwimmen beginnt. So ist das weite Meer der Wohnplatz des Poseidon, ein einzelner Ort fesselt ihn nicht; und auch die Herrscher im Reiche der Seelen, Aïdes und Persephoneia, hausen, fern freilich vom Olymp, aber nicht hier oder dort unter der Oberfläche des griechischen Landes, sondern in einem Ideallande, auch sie an keinen einzelnen Ort im Lande der Wirklichkeit gebunden. Wem sich so, bei dem grossen Werke der Vereinfachung und Idealisirung des unbegrenzt Mannichfaltigen, aus all den ungezählten Einzelgestaltungen des Namens Zeus, welche die einzelnen Gemeinschaften griechischer Länder, eine jede nur in ihrem engbegrenzten Umkreis, verehrte, die Eine übermächtige Gestalt des Zeus, Vaters der Götter und Menschen, erhoben hatte, dem konnte ein Sonderzeus, der sich

Zeus Trophonios nannte und in einer Höhle bei Lebadea sein unsterbliches Dasein verbrachte und nur dort seine Wirkungen ausüben konnte, kaum noch vorstellbar sein.

Dem Anwohner der heiligen Stätte freilich liess sich der Glaube an das Dasein und die Anwesenheit des Gottes seiner Heimath nicht rauben. Mochte er im Uebrigen, und fremdem Localcultus gegenüber, noch so sehr nach homerischer Darstellung seine Gesammtvorstellung vom Götterwesen regeln: die Wirklichkeit und Heiligkeit seines, wenn auch der olympischen Götterfamilie des Epos völlig fremden Heimathgottes stand ihm unerschütterlich fest. Der Cultus in seinem ungestörten, unveränderten Fortbestehen verbürgte ihm die Gegenständlichkeit seines Glaubens. So erhielt sich, in engbeschränkter Geltung freilich, eine grosse Schaar von Localgöttern im 119 Glauben ihrer Verehrer lebendig; nicht mit zu den Höhen des Olymps emporgehoben, haften sie treu im heimathlichen Boden[1], Zeugen einer fernen Vergangenheit, in der die auf eigenem Gebiet streng abgesonderte Ortsgemeinde auch ihren Gott in die Enge der Heimath, über die ihre Gedanken nicht hinausschweiften, einschloss. Wir werden sehen, wie in den nachhomerischen Zeiten gar manche solche Erdgottheiten, d. h. in der Erde wohnend gedachte Gottheiten des ältesten Glaubens, zu neuer, z. Th. auch zu verbreiteter Geltung gelangten. Dem Epos in seiner Blüthezeit blieben diese erdhausenden Götter fremd. Wo es nicht über sie hinwegsieht, verwandeln sie sich ihm in entrückte Helden, und, ausserhalb des localen Cultus, blieb in solchen Fällen dies die allen Griechen geläufige Vorstellung.

---

[1] In seiner Art des Ausdrucks zwar, aber sachlich ganz richtig, setzt solche im Lande haftende Localgötter den olympischen Gottheiten entgegen Origenes *c. Cels.* 3, 35 g. Ende: — μοχθηρῶν δαιμόνων καὶ τόπους ἐπὶ γῆς προκατειληφότων, ἐπεὶ τῆς καθαρωτέρας οὐ δύνανται ἐφάψασθαι χώρας καὶ θειότητος. Von Asklepios derselbe 5, 2 (p. 169 Lomm.): θεὸς μὲν ἂν εἴη, ἀεὶ δὲ λαχὼν οἰκεῖν τὴν γῆν καὶ ὡσπερεὶ φυγὰς τοῦ τόπου τῶν θεῶν.

2.

Und doch finden sich im Epos selbst, das ja auf folgerechte und ausnahmefreie Durchführung eines aus der Reflexion geborenen Systems keineswegs bedacht ist, wenigstens einige dunkle Erinnerungen an den alten Glauben, dass in Berghöhlen Götter dauernd wohnen können.

Die Odyssee (19, 178f.) nennt Minos, des Zeus Sohn (vgl. Il. 13, 450; 14, 322; Od. 11, 568), der in Knossos, der kretischen Stadt, herrschte, „des grossen Zeus Gesprächsgenossen“[1]. Sehr wahrscheinlich hat der Dichter selbst mit 120 diesen Worten das andeuten wollen, was man später allgemein aus ihnen herauslas: dass Minos mit Zeus persönlich verkehrt habe, auf Erden natürlich, und zwar in der Höhle, die unweit von Knossos im Idagebirge als „Höhle des Zeus“ verehrt wurde[2]. Auf Kreta, der früh von Griechen in Besitz genommenen Insel, die in ihrer abgesonderten Lage viel Uraltes in Glauben und Sage bewahrte, wusste man, bald im Ida-, bald im Diktegebirge (im Osten der Insel), eine heilige Höhle zu zeigen, in der Zeus (wie schon Hesiod berichtet) geboren worden sei[3]. Nach heimischer Sage, die wohl schon dem

---

[1] Διὸς μεγάλου ὀαριστής. Das Wort bezeichnet sowohl im Besonderen das vertrauliche Reden, als im Allgemeinen den vertrauten Verkehr mit Zeus. — Das dunkle ἐννέωρος braucht hier nicht berücksichtigt zu werden; wie man es auch deute, es ist jedenfalls mit βασίλευε, neben dem es steht, zu verbinden, nicht (wie freilich schon Alte vielfach gethan haben) mit Διὸς μ. ὀαριστής.

[2] Verkehr des Minos mit Zeus in der Höhle: Pseudoplato, ***Min.*** 319 E (daraus Strabo 16, 762), Ephorus bei Strabo 10, 476 (aus Ephorus, Nicol. Damasc. bei Stob. *flor.* 44, 41, II 189, 6ff. Mein.). Valer. Max. 1, 2 ext. 1. Hier wird überall die Lage der Höhle nicht genauer bestimmt. Gemeint ist wohl die idäische und diese nennt bestimmt als den Ort, an dem M. mit Zeus zusammenkam, Max. Tyr. *diss.* 38, 2 (p. 221 R.).

[3] Geburt des Zeus in der Höhle: Αἰγαίῳ ἐν ὄρει Hesiod. Th. 481 ff. Dort trägt ihn die Mutter ἐς Λύκτον 482 (vgl. 477), das wäre unweit vom Ida. ἐς Δίκτην corrigirt Schömann. Und allerdings galt als Ort der Geburt des Gottes zumeist die Höhle im Diktegebirge: Apollod. 1, 1, 6; Diodor. 5, 70, 6; Pompon. Mela 2, 113; Dionys. Hal. *antiq.* 2, 61 (der

Dichter jener Verse der Odyssee vorschwebte, hauste aber auch noch der voll erwachsene Gott in seinem unterirdischen Höhlengemache, einzelnen Sterblichen zugänglich: wie einst Minos, so war auch Epimenides dort der Weissagungen des Gottes theilhaftig geworden[1]. Dem im Ida hausenden Zeus war ein mystischer Cultus geweiht[2]; alljährlich wurde ihm dort ein 121 „Thronsitz gebreitet", d. h. wohl ein „Göttermahl" (Theoxenion), wie anderen, vornehmlich chthonischen Göttern ausgerüstet; in schwarzen Wollenkleidern fuhren die Geweihten in die Höhle ein und verweilten darinnen dreimal neun Tage[3]. Alles weist

---

dorthin auch Minos zum Zeus gehen lässt). Bei Praisos τὸ τοῦ Δικταίου Διὸς ἱερόν: Strabo 10, 475. 478. Andere nennen freilich als Geburtsort die Höhle im Ida: Diodor 5, 70, 2. 4; Apoll. Rh. 3, 134. Und so machen die beiden heiligen Höhlen sich durchweg Concurrenz. Es scheint aber doch, dass die Sage von der Geburt des Zeus sich vorzugsweise an die diktäische, die von seinem dauernden Aufenthalt vornehmlich an die idäische Höhle geknüpft habe. — Vgl. jetzt auch M. Mayer, *Mythol. Lex.* s. Kronos, 2, 1533 ff.

[1] Max. Tyr. *Diss.* 16, 1 (vgl. diss. 38, 3; [wohl nur aus Maximus Tyr. Theod. Metochita *misc.* c. 90, p. 580 Müller]). Vgl. *Rhein. Mus.* 35, 161 f. Maximus spricht von der Höhle des diktäischen Zeus, vielleicht nur nachlässig und ungenau. Ueber Knossos, der Heimath des Epimenides, lag ja vielmehr der Ida und seine Höhle, dorthin also wird ihn die Sage haben pilgern lassen. Und so Laert. Diog. 8, 3, vom Pythagoras: ἐν Κρήτῃ σὺν Ἐπιμενίδῃ κατῆλθεν εἰς τὸ Ἰδαῖον ἄντρον. Pythagoras in der idäischen Höhle: Porphyr. v. *Pyth.* 17.

[2] Schol. Plato, *Leg.* I introd. (p. 372 Herm.) und *Leg.* 635 B. S. Lobeck, *Agl.* 1121. (Διὸς Ἰδαίου μύστης Eurip. *Cret. fr.* 472, 10). — Vor Kurzem ist die idäische Zeushöhle wieder aufgefunden worden, hoch im Gebirge, eine Tagereise von Knossos entfernt (Fabricius, *Mitth. d. arch. Inst.* 10, 59 ff.). Ueberreste von Weihegeschenken aus älterer Zeit fanden sich nur vor dem Eingang der Höhle, ἐν τῷ στομίῳ τοῦ ἄντρου, wo dergleichen schon Theophrast erwähnt (*H. plant.* 3, 3, 4); im Inneren der (wie ein Grabgewölbe aus zwei Kammern bestehenden) Höhle fanden sich nur Spuren des Cultes aus römischer Zeit. Es scheint danach, dass der Opfercult in älterer Zeit nicht bis in das Innere der Höhle vorgedrungen ist, sondern sich draussen hielt (wie auch an dem Heiligthum des Trophonios zu Lebadea), das Innere der Höhle aber, als Sitz des Gottes selbst, nur von den Mysten und Priestern betreten wurde (die Geburtshöhle galt als unbetretbar: Boios bei Anton. Lib. 19).

[3] Porphyr. *V. Pyth.* 17: εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς

122 auf ganz ähnliche Vorstellungen hin, wie die sind, die wir im Cult des Zeus Trophonios bei Lebadea wirksam fanden. Zeus, als in der Tiefe der Höhle körperlich anwesend, kann den nach den gehörigen Weihen in die Höhle Eindringenden in eigener Person erscheinen.

Nun taucht seit dem vierten Jahrhundert v. Chr., vermuthlich durch Euhemeros hervorgezogen, der seltsame Bericht auf, den in späterer Zeit Spötter wie Lucian und christliche Gegner der alten Religion mit Vergnügen wiederholen, dass im Ida Zeus begraben liege[1]. Was hier das Grab des Gottes heisst, ist nichts Anderes als die Höhle, die man sonst als

ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νομιζομένας τρὶς ἐννέα [vgl. Nauck zu Soph. *O. C.* 483] ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διί, τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο. Man kann den historischen Gehalt des Berichtes von dieser Höhlenfahrt des Pythagoras dahingestellt sein lassen und wird doch festhalten dürfen, dass die Angaben über das Ritual des Zeuscultes in der Höhle und das übliche Ceremoniell der Höhlenfahrt vollen Glauben verdienen. (Die Erzählung stammt aus relativ guter Quelle: *Griech. Roman* p. 154.) — Das lange Verweilen in der Höhle (wohl in der weiten und hohen vorderen Kammer) hat seine Seitenstücke in dem, was Strabo 14, 649 von dem Χαρώνιον bei Acharaka, Plutarch *de gen. Socr.* 21 von der Trophonioshöhle erzählt. Auch in dem οἴκημα Δαίμονος ἀγαθοῦ καὶ Τύχης bei Lebadea musste man als Vorbereitung für die Höhlenfahrt eine Anzahl von Tagen zubringen: Paus. 9, 39, 5. Der dem Zeus στορνύμενος κατ' ἔτος θρόνος hat nicht etwa mit einer Ceremonie wie der des korybantischen θρονισμός (s. Hiller, *Hermes* 21, 365) etwas zu thun. Gemeint ist jedenfalls ein *lectisternium:* so pflegte man in Athen κλίνην στρῶσαι τῷ Πλούτωνι *C. I. A.* 2, 948. 949. 950, dem Asklepios (*C. I. A.* 2, 453[b], 11), dem Attis: *C. I. A.* 2, 622 (in Kos beim ξενισμός des Herakles: *Inscr. of Cos* 36[b], 22) u. s. w. Der θρόνος (στρωνύειν θρόνους δύο für eine Göttin: *C. I. A.* 2, 624, 9. 10) statt der κλίνη wohl nach altem Ritus, so wie auf den sogen. Todtenmahlen der älteren Zeit der Heros thronend, auf späteren Darstellungen auf der κλίνη liegend dargestellt ist. So, neben *lectisternia,* auch, zumal für weibliche Gottheiten, *sellisternia* in Rom.: *Comment. lud. saecul.* Z. 71; 101; 138, und sonst.

[1] Von dem Grabe des Zeus redete Euhemeros nach Ennius bei Lactant. 1, 11, und bei Minuc. Fel. 21, 2. Kallimachus, *h. Jov.* 8. 9 polemisirt bereits gegen das Gerücht von dem kretischen Zeusgrabe. Es scheint mir sehr glaublich, dass Euhemeros die Sage, als zu seinem kläglichen Mythenpragmatismus scheinbar trefflich passend, hervorgezogen

seinen dauernden Sitz betrachtete[1]. Diese, den Griechen stets befremdliche[2] Annahme, dass ein Gott begraben liege an irgend einer Stelle der Erde, für ewig oder auch wohl nur für eine bestimmte Zeitdauer des Lebens beraubt, begegnet öfter 123 in Ueberlieferungen semitischer, auch bisweilen anderer nichtgriechischer Völker[3]. Was im Glauben dieser Völker solche Sagen für einen tieferen, etwa allegorischen Sinn haben mögen, bleibt hier dahingestellt: es ist kein Grund vorhanden, an Einfluss derartiger fremdländischer Berichte auf griechische Sagenbildung zu denken. Auf griechischem Boden giebt die Ueberlieferung keinerlei Anlass zu der neueren Mythologen geläufigen Auslegung, wonach Tod und Begräbniss der Götter „das Ab-

---

und in die Literatur eingeführt habe; er wäre es denn, gegen den sich Kallimachus a. a. O. wendet, wie dieser es ja auch sonst mit dem γέρων ἀλαζών und dessen ἄδικα βιβλία zu thun hat (*fr.* 86).

[1] Von dem Zeusgrabe auf Kreta reden ohne genauere Ortsangabe Kallimachus a. a. O., Cicero *de nat. d.* 3, § 53; Diodor 3, 61, 2; Pomp. Mela 2, 112; Lucian, *Timon.* 6, *Jupp. trag.* 45, *de sacrif.* 10, *deor. concil.* 6; Minuc. Fel. 21, 8; Firmic. Matern. *de err. prof. rel.* 7, 6. Von *Dictaei Jovis sepulcrum* spricht Euhemeros bei Min. Fel. 21, 2, offenbar ungenau, denn nach Lactant. 1, 11 wäre das Grab gewesen *in oppido Cnosso*, weit vom Diktegebirge. Gemeint ist auch dort nicht in, sondern bei Knossos, d. h. auf dem Ida. Denn auf dem Ida lag das Grab nach dem Zeugniss des Varro *de litoralibus* bei Solin. p. 81, 12—15 Momms. Endlich, dass das Grab innerhalb der idäischen Höhle lag, geht deutlich aus Porphyr. *V. Pyth.* 17 hervor.

[2] Daher man die Sage vom Grabe des Zeus (wenn man nicht, wie Kallimachus, sie einfach leugnete) allegorisch sich zurechtlegte: auf τροπικὰς ὑπονοίας deutete Celsus hin: Origen. *c. Cels.* 3, 43 (p. 307 Lomm.). Vgl. Philostrat. *V. Soph.* p. 76, 15 ff. Ks.

[3] Die Beispiele sind in Sagen orientalischer, vornehmlich, aber nicht ausschliesslich, semitischer Völker zahlreich. Häufig ist „Kronos“ der Begrabene (vgl. M. Mayer, *Mythol. Lex.* 2, 1487 ff.); sonst Astarte, Adonis, der phrygische Attis, „Herakles“ u. A. Vgl. auch die Sagen von den ewig schlafenden Heroen auf Sardinien (*Rhein. Mus.* 35, 157 ff.; 37, 465 ff.), von Kragos und den anderen ἄγριοι θεοί (oder θεοὶ ἀγρεῖς? *Journal of hell. studies* X 57. 55), die im Kragosgebirge in Lykien „unsterblich gemacht sind“ (Steph. Byz. s. Κράγος): sie sind wohl schlafend gedacht, nicht „todt“, wie Eustath. zu Dion. Perieg. 847 sich ausdrückt.

sterben der Natur" symbolisiren soll. Vor Augen liegt zunächst, dass in der Sage vom Grabe des kretischen Zeus das „Grab", das einfach an die Stelle der Höhle als ewigen Aufenthaltes des ewig lebendigen Gottes tritt, in paradoxem Ausdruck die unlösliche Gebundenheit an den Ort bezeichnet. Man erinnert sich leicht der nicht minder paradoxen Berichte von dem Grabe eines Gottes in Delphi. Unter dem Nabelstein (Omphalos) der Erdgöttin, einem kuppelförmigen, an die Gestalt der uralten Kuppelgräber erinnernden Bauwerk im Tempel des Apollo[1], lag ein göttliches Wesen begraben, als welches gelehrtere Zeugen den Python, den Gegner des Apollo, nur ein ganz unglaubwürdiger den Dionys nennen[2]. 124 Hier hat also Ein Gott über dem Grabe des anderen seinen

---

[1] Varro *L. L.* VII, p. 304 vergleicht die Gestalt des Omphalos mit einem *thesaurus*, also einem jener gewölbten Bauten, die man als Schatzhäuser zu bezeichnen pflegte, die aber, wie jetzt ja zweifellos feststeht, in Wahrheit Grabgewölbe waren. In kleinerem Maassstabe hatte also (wie auch Vasenbilder erkennen lassen) der ὀμφαλός die Gestalt, die man den Behausungen der erdhausenden Geister Abgeschiedener, aber auch der Wohnstätte anderer Erdgeister zu geben pflegte: auch das χάσμα γῆς über der Höhle des Trophonios hatte diese Form: Paus. 9, 39, 10. Ob solcher Kuppelbau vorzugsweise den mantischen unter den Erdgeistern bestimmt war? — Der delphische „Omphalos" bezeichnet eigentlich, mit technischem Ausdruck, eben diese Tholosform (so waren die ὀμφαλοὶ [an φιάλαι], καὶ τῶν βαλανείων οἱ θόλοι παρόμοιοι: Athen. 11, 501 D. E [Hesych. s. βαλανειομφάλους. Bekk. *anecd.* 225, 6]); ὀμφαλὸς Γῆς heisst er, weil der Erdgöttin geheiligt. Zum „Nabel", d. h. Mittelpunkt der Erde, haben ihn erst Missverständniss und daraus hervorgesponnene Fabeln gemacht.

[2] Neuere nehmen z. Th. an, dass unter dem Omphalos das Grab des Dionys liege: z. B. Enmann, *Kypros u. d. Urspr. des Aphroditecultus* (Petersb. 1886) p. 47 ff. Aber bei genauerem Zusehen zeigt sich nur dies als gut bezeugt, dass der ὀμφαλός *Pythonis tumulus* sei (Varro *L. L.* VII p. 304 Sp.), τάφος τοῦ Πύθωνος (Hesych. s. Τοξίου βουνός), Dionys dagegen in Delphi begraben liege παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν (Philochorus bei Syncell. 307, 4 ff. Dind.; Euseb. Arm., Hieron. p. 44, 45 Sch.; Malalas p. 45, 7 Dind., aus Africanus nach Gelzer, *Afric.* I 132 f.), d. h. im ἄδυτον (vgl. Paus. 10, 24, 5) oder, was dasselbe besagt, παρὰ τὸ χρηστήριον (Plut. *Is. et Osir.* 35), παρὰ τὸν τρίποδα (Callimach. bei Tzetz. Lyc. 208; vgl. Etym. M. s. Δελφοί). Der Dreifuss stand im Adyton (Diodor 16, 26;

Tempelsitz aufgeschlagen. Ueber dem Erdgeist Python, dem Sohne der Erdgöttin Gaia, thront Apollo, der Wahrsagegott. Da uns alte und höchst glaubwürdige Ueberlieferungen sagen, dass in Delphi einst ein altes Erdorakel bestand, an dessen Stelle sich erst später Apollo und seine Art der Mantik setzte, so darf man glauben, dass es eben diese religionsgeschichtliche Thatsache sei, die ihren Ausdruck in der Sage findet, dass Apollos Tempel und Orakelsitz sich über der Stelle erhebe, an welcher der alte, abgeschaffte Orakeldämon „begraben“ lag[1]. So lange das alterthümliche Erdorakel in Kraft stand, wird 125

Strabo 9, 419; vgl. Herodot 7, 140). Ob der ὀμφαλός auch im Adyton stand (oder etwa, wie Manche annehmen, in der Cella des Tempels), ist nicht auszumachen, so wahrscheinlich es auch ist. Aber unter dem Omphalos lässt den Dionys Niemand begraben sein als Tatian *adv. Gr.* 8 p. 40 Otto: ὁ ὀμφαλὸς τάφος ἐστὶ Διονύσου. Die Aussage dieses sehr flüchtigen Pamphletisten kommt aber gar nicht in Betracht neben dem Zeugniss des Varro u. s. w.; ganz offenbar hat Tatian die zwei „Gräber“ mit einander verwechselt, so gut wie umgekehrt Hygin. *fab.* 140 und Servius (zur Aen. 3, 92; 3, 360; 6, 347), die im Dreifuss den Python begraben sein lassen. Die ächte Tradition kannte ausser dem Grabe des Dionys am Dreifuss das Grab des Python im Omphalos seiner Mutter Gaia. Dies ist ihm ernstlich nicht bestritten worden; eher könnte man glauben, dass Zweifel darüber bestanden, wer denn im Dreifuss beigesetzt sei. Porphyrius *V. Pyth.* 16 nennt als solchen den Apoll selbst, resp. einen Apoll, den Sohn des Silen. Diese Albernheit scheint auf Euhemeros zurückzugehen (vgl. Minuc. Fel. 21, 1; werthlos Fulgentius *expos.* p. 769 Stav.) und mag nichts als leichtfertige Spielerei sein. (Zu viel Ehre thut dieser Ueberlieferung an K. O. Müller, *Proleg.* p. 307.)

[1] Dass die von Apoll getödtete Schlange Hüterin des alten μαντεῖον χθόνιον war, berichtet unverächtliche Ueberlieferung (die Zeugnisse gesammelt von Th. Schreiber, *Apollo Pythoktonos* p. 3): voran Euripides, *Iph. Taur.* 1245 ff.; Kallimachus, *fr.* 364; ποιηταί nach Paus. 10, 6, 6, die berichteten (τὸν Πύθωνα) ἐπὶ τῷ μαντείῳ φύλακα ὑπὸ Γῆς τετάχθαι u. s. w. Kurz und deutlich bezeichnet, dass der Kampf um das Orakel ging, Apollodor. 1, 4, 1, 3: ὡς δὲ ὁ φρουρῶν τὸ μαντεῖον Πύθων ὄφις ἐκώλυεν αὐτὸν (Ἀπόλλωνα) παρελθεῖν ἐπὶ τὸ χάσμα (den Orakelschlund), τοῦτον ἀνελὼν τὸ μαντεῖον παραλαμβάνει. Die Schlangengestalt ist den Erdgeistern eigen, und weil Erdgeister durchweg mantische Kraft haben, den Orakelgeistern. Trophonios erschien als Schlange, auch Asklepios. Der delphische δράκων ist ohne Zweifel eigentlich eine Verkörperung des vorapollinischen Orakeldämons. So sagt Hesych. geradezu Πύθων δαιμόνιον

auch dessen Hüter nicht todt und begraben unter dem Omphalos der Erdgöttin gelegen, sondern lebendig dort gehaust haben, in der Erdtiefe, wie Amphiaraos, wie Trophonios, wie Zeus im Ida.

3.

Das „Grab“ unter dem Omphalos bedeutet in dem Falle des Python die Ueberwindung des in der Erdtiefe hausenden, chthonischen Dämons durch den apollinischen Cult. Das „Grab“ des Zeus, das sich der älteren Sage vom Aufenthalt des Zeus in der Berghöhle untergeschoben hatte, drückt dieselbe Vorstellung wie die Sage aus, in einer Form, wie sie der späteren Zeit, die von vielen „Heroen“ wusste, die nach ihrem Tode und aus ihrem Grabe hervor höheres Leben und mächtige Wirksamkeit spüren lassen, geläufig war. Der gestorbene und begrabene Zeus ist ein zum Heros herabgesetzter Gott[1]; wunderlich und paradox ist einzig, dass dieser heroi-126 sirte Zeus nicht, wie Zeus Amphiaraos, Zeus Trophonios (auch Zeus Asklepios) in der gewöhnlichen Vorstellung, seinen

---

μαντικόν (ausgeschmückt Hygin. *fab.* 140). Vgl. Act. Ap. 16, 16. — Anhänger der Lehre von der griechischen „Naturreligion“ finden auch in der Sage von Apolls Kampf mit der Schlange eine allegorische Einkleidung eines physikalischen, ins Ethische hinüberschillernden Satzes wieder. Für das Ursprüngliche kann ich solche Allegorie nicht halten.

[1] Hiezu eine lehrreiche Parallele. In den clementin. Homilien 5, 22 p. 70, 32 Lag. wird erwähnt ein Grab des Pluton ἐν τῇ Ἀχερουσίᾳ λίμνῃ. Dies wird sich so verstehen lassen. Zu Hermione wurde Hades unter dem Namen Klymenos neben Demeter χθονία und Kore verehrt (*C. I. Gr.* 1197. 1199). Pausanias weiss wohl, dass Klymenos ein Beiname (ἐπίκλησις) des Hades ist (2, 35, 9), aber seine Abweisung der Behauptung, dass Klymenos ein Mann aus Argos sei, der nach Hermione (als Stifter des chthonischen Cultus) gekommen sei, beweist, dass eben das die geläufige Ansicht gewesen sein muss. Hinter dem Tempel der Chthonia lagen χωρία ἃ καλοῦσιν Ἑρμιονεῖς τὸ μὲν Κλυμένου, τὸ δὲ Πλούτωνος, τὸ τρίτον δὲ αὐτῶν λίμνην Ἀχερουσίαν. An dieser λίμνη Ἀχερουσία wird vermuthlich ein Grab des zum Heros Klymenos herabgesetzten Hades gezeigt worden sein, den Clemens, statt Klymenos oder Hades, ungenau mit dem Späteren geläufigeren Namen Pluton nennt.

Gottesnamen abgelegt hat, der seiner Heroisirung laut widerspricht. Vermuthlich ist auf diesen, somit nur halb heroisirten Höhlenzeus eine Vorstellung nur, nach Analogie, übertragen, die auf andere, nach alter, unverständlich gewordener Vorstellung in der Erdtiefe hausende Götter mit besserem Rechte angewandt war, seit man sie völlig zu Heroen verwandelt hatte.

Von Heroen, die in Göttertempeln begraben, z. Th. mit dem höheren Gott, dem der Tempel geweiht war, in Cultgemeinschaft gesetzt waren, wird uns mancherlei berichtet. Wie solche Sagen entstehen konnten, lehrt besonders deutlich das Beispiel des Erechtheus.

Von Erechtheus erzählt der Schiffskatalog der Ilias (Il. 2, 546 ff.), dass die Erde ihn geboren habe, Athene aber ihn aufnährte und ihn „niedersetzte in ihrem reichen Tempel“ [1], wo ihn die Athener alljährlich mit Opfern von Schafen und Stieren ehren [2]. Offenbar ist hier Erechtheus 127

---

[1] κὰδ δ' ἐν Ἀθήνῃσ' εἷσεν, ἑῷ ἐνὶ πίονι νηῷ. Dieser Worte wird man sich erinnern dürfen bei der Erklärung der räthselhaften Erzählung in Hesiods *Theog.* 987 ff., vom Phaëthon, den Aphrodite ὦρτ' ἀνερειψαμένη καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς νηοπόλον μύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον. Aphrodite entrückt also den Phaëthon lebendig und verleiht ihm ewiges Leben — im Inneren ihres Tempels, ganz wie Athene dem Erechtheus thut. Vielleicht ist auch Phaëthon in die Erdtiefe unter dem Tempel entrückt: das Beiwort μύχιον könnte dies ausdrücken. θεοὶ μύχιοι sind die über dem μυχός eines Hauses waltenden, z. B. über dem θάλαμος als dem innersten Gemach: so Ἀφροδίτη μυχία (Aelian. *h. an.* 10, 34). Λητὼ μυχία (Plutarch bei Euseb. *praep. ev.* III 1, 3 p. 84 c.). Eine Göttin Μυχία schlechtweg, Ins. aus Mytilene, Collitz, *Dialektins.* 255. Aber als μύχιοι können auch bezeichnet werden die im Erdinneren Wohnenden (μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης Hesiod. Th. 119; häufiger plural. μυχοὶ χθονός: s. Markland zu Eurip. *Suppl.* 545. Vgl. Ἄϊδος μυχός anth. Pal. 7, 213, 6; auch μυχὸς εὐσεβέων, ἀθανάτων unter der Erde: Kaibel *epigr.* 241 a, 18; 658 a [*Rhein. Mus.* 34, 192]). So von den Erinyen Orph. *hymn.* 69, 3: μύχιαι, ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι ἄντρῳ ἐν ἠερόεντι. Phot. *lex.* 274, 18: μυχόπεδον· γῆς βάθος, Ἅιδης.

[2] Dass das μιν v. 550 sich auf Erechtheus bezieht, nicht auf Athene, lehrt der Zusammenhang; Schol. B. L. bestätigen es noch ausdrücklich; an Athene könne bei den Opfern von Stieren und Schafen nicht gedacht

als fortlebend gedacht: Todte durch solche, alljährlich wiederholte, von der ganzen Stadtgemeinde dargebrachte Opfer zu ehren, ist ein den homerischen Gedichten völlig unbekannter Gebrauch. Erechtheus ist also gedacht als lebendig hausend in dem Tempel, in dem Athene ihn niedergesetzt hat, d. h. in dem alten Heiligthum der Akropolis, das eingeschlossen war in dem „festen Hause des Erechtheus“, nach dem die Odyssee (7, 81) die Athene als nach ihrer Behausung sich begeben lässt. Herrschersitz und Heiligthum der Göttin waren vereinigt in der alten Königsburg, deren Grundmauern man kürzlich aufgefunden hat an der Stelle, an der später im „Erechtheion“ Athene und Erechtheus gemeinsame Ehre genossen[1]. Erechtheus wohnt in der Tiefe, in einer Krypta jenes Tempels[2], gleich anderen Erdgeistern in Schlangengestalt, ewig lebendig; er ist nicht todt, sondern, wie noch Euripides, bei sonst anders gewendeter Sage, berichtet, „ein Erdspalt verbirgt ihn“[3], d. h. er lebt als in die Erdtiefe Entrückter weiter. Die Verwandlung eines alten, von jeher in einer Höhle des Burgfelsens hausend gedachten Localgottes[4] in den dorthin, zu ewigem Leben, erst versetzten Heros liegt, nach den bisher betrachteten Analogien, deutlich genug vor Augen. Der Heroenglaube späterer Zeit suchte an der Stelle, 128 an die das Weiterleben und Wirken eines „Heros“ gebannt war, dessen Grab: in ganz folgerechter Entwicklung verwandelt sich auch der lebendig entrückte und verewigte Heros Erech-

werden, denn θήλεα τῇ Ἀθηνᾷ θύουσιν. In der That opferte man der Athene Kühe, nicht Stiere: vgl. P. Stengel, *quaest. sacrific.* (Berl. 1879), p. 4. 5.

[1] S. Wachsmuth, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1887, p. 399 ff.

[2] So war an dem Tempel des Palaemon auf dem Isthmus ein ἄδυτον καλούμενον, κάθοδος δὲ ἐς αὐτὸ ὑπόγεως, ἔνθα δὴ τὸν Παλαίμονα κεκρύφθαι (also nicht todt und begraben sein) φασίν. Pausan. 2, 2, 1.

[3] χάσμα κρύπτει χθονός Eurip. *Ion.* 292. — *Erechtheus ab Jove Neptuni rogatu fulmine est ictus.*, Hygin. *fab.* 46. Das ist nur eine andere Art der Entrückung.

[4] Ueber den Zusammenhang des Erechtheus mit Poseidon, mit dem er zuletzt verschmolzen worden ist, ist hier nicht zu reden.

theus in einen begrabenen. Den Erichthonios, den sie ausdrücklich mit dem homerischen Erechtheus identificiren, lassen Spätere in dem Tempel der Polias, d. i. eben jenem ältesten Athenetempel der Burg, begraben sein[1]. Völlig klar liegt der Stufengang der Verwandlung vor uns, auf dem der alte, in der Tiefe hausende Stammgott, der Sohn der Erde, zum sterblichen, aber zu ewigem Leben entrückten Helden gemacht, in den Schutz der mächtiger gewordenen olympischen Göttin gestellt, mitsammt seinem Höhlensitz in deren Tempelreich hineingezogen, endlich gar zu einem Heros wie andere auch herabgedrückt wird, der gestorben und im Frieden des Tempels der Burggöttin begraben sei.

Nach diesem Vorbilde wird man einige Berichte deuten dürfen, in denen uns nur der letzte Punkt der Entwicklung, das Heroengrab im Tempel eines Gottes, unmittelbar gegeben ist. Ein einziges Beispiel möge noch betrachtet werden.

Zu Amyklae unweit von Sparta, in dem heiligsten Tempel des lakonischen Landes, stand das alterthümliche Erzbild des Apollo über einem Untersatz in Altarform, in dem, berichtete die Sage, Hyakinthos begraben lag. Durch eine eherne Thüre an der Seite des Altars sandte man alljährlich an den Hyakinthien dem „Begrabenen“ Todtenopfer hinab[2]. Der so Ge-

[1] Clemens Al. *protrept.* 29 B (sammt seinen Ausschreibern, Arnobius u. A.); Apollodor. *bibl.* 3, 14, 7, 1. — Clemens (aus Antiochus von Syrakus) erwähnt auch ein Grab des Kekrops auf der Burg. Es ist unklar, in welchem Verhältniss dieses stand zu dem auf Inschriften erwähnten Κεκρόπιον (*C. I. Att.* 1, 322), τὸ τοῦ Κέκροπος ἱερόν auf der Burg (Lobdecret für die Epheben der Kekropis des Jahres 333: *Bull. de corresp. hellén.* 1889, p. 257, Z. 10).

[2] Ὑακινθίοις πρὸ τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος θυσίας ἐς τοῦτον Ὑακίνθῳ τὸν βωμὸν διὰ θύρας χαλκῆς ἐναγίζουσιν· ἐν ἀριστερᾷ δέ ἐστιν ἡ θύρα τοῦ βωμοῦ. Pausan. 3, 19, 3. Aehnliches wird uns später bei der Betrachtung der Heroenopfer begegnen. Stets setzt dieser naive Opferbrauch körperliche Anwesenheit des Gottes oder „Geistes“ an dem Orte in der Erdtiefe voraus, zu dem man die Gaben hinabgiesst oder wirft (wie in die μέγαρα der Demeter und Kore u. s. w.).

129 ehrte hat keine Aehnlichkeit mit dem zarten Jüngling, von dessen Liebesbund mit Apollo, Tod durch einen Diskoswurf des Gottes und Verwandlung in eine Blume Dichter der hellenistischen Zeit eine aus lauter geläufigen Motiven zusammengesetzte, fast aller localen Beziehungen bare Fabel erzählen [1]. Die Bildwerke an jenem Altare stellten unter mancherlei Göttern und Heroen den Hyakinthos dar, wie er sammt seiner Schwester Polyboia in den Himmel hinaufgetragen wurde (womit die Verwandlungsfabel nicht stimmen will), und zwar war er bärtig dargestellt, also nicht als jener geliebte Knabe des Apoll [2], sondern als reifer Mann (von dessen Töchtern zudem

---

[1] Die Hyakinthossage in der geläufigen Form findet sich bei Dichtern hellenistischer Zeit und ihren Nachahmern: Nikander, Bion, Ovid u. s. w.; schon Simmias und Euphorion hatten sie erzählt (S. Welcker, *Kl. Schr.* 1, 24 ff.; vgl. G. Knaak, *Anal. Alexandrino-romana* p. 60 ff.). Sie mag wohl in frühere Zeit hinaufreichen: vom Tode des H. durch Apolls Diskoswurf redet schon Eurip. *Hel.* 1472 ff., wenn auch noch nicht von der Liebe des Apoll zum H. So wie sie gewöhnlich erzählt wird und wohl schon von Nikias vorausgesetzt wurde, hat die Sage keine Localfarbe und wohl auch keinen Localsagengehalt, selbst ätiologisch ist sie nicht, da sie nur im Allgemeinsten den traurigen Charakter des Hyakinthosfestes motiviren könnte, nicht dessen besondere Gebräuche. Es ist eine erotische Sage, in eine Verwandlung auslaufend, wie so viele andere, im Gehalt allerdings mit den Sagen von Linos u. a. verwandt, mit denen man sie zu vergleichen (und, nach beliebtem Schema, als allegorische Darstellung der Vernichtung der Frühlingsblüthe durch die Sonnengluth zu deuten) pflegt. Es ist eben eine geläufige Sagenwendung (der Tod durch Diskoswurf auch z. B. in der Geschichte des Akrisios, des Kanobos, des Krokos [s. Haupt, *Opusc.* 3, 574 f. Bei Philo ap. Galen. 13, 268 schr. v. 13 ἠϊθέοιο, v. 15 etwa: κείνου δὴ σταθμόν]). Unbekannt ist, wie weit die Blume Hyakinthos wirklich eine Beziehung auf den amykläischen Hyakinthos hatte (vgl. Hemsterhus. *Lucian. Bip.* 2, p. 291), vielleicht gar keine (man verwandte keine Hyacinthen an den Hyakinthien); die Namensgleichheit konnte den hellenistischen Dichtern zur Ausschmückung ihrer Verwandlungssage genügen.

[2] Ueberhaupt nicht als Apolls ἐρώμενος (als welchen sich, trotz des Bartes, den H. des amykl. Altars Hauser, *Philolog.* 52, 218 denkt). Bärtige παιδικά sind (welcher Leser der Anthol. Palat. wüsste es nicht?) undenkbar. Die auf dem Bildwerk zu Amyklae vorausgesetzte älteste Sage weiss dann aber, wenn nichts von dem Liebesverhältniss des Apoll zu H., so jedenfalls auch nichts von dessen frühem Tode u. s. w.

andere Sagen berichten[1]). Von der ächten Sage von diesem Hyakinthos hat sich kaum eine Spur erhalten; es schimmern 130 aber dennoch durch die Berichte von jenem Denkmal und von dem alljährlich zu Ehren des Hyakinthos begangenen Feste Züge durch, die vielleicht den wahren Charakter des in Amyklae mit und, wie ausdrücklich berichtet wird, vor Apollo[2] geehrten Dämons erkennen lassen. Man brachte dem Hyakinthos Opfer von der Art derer, die sonst den in der Unterwelt waltenden Gottheiten gewidmet wurden[3], und sandte die Opfergaben unmittelbar in die Tiefe hinab, in der man also den Hyakinthos selbst sich hausend dachte. Das grosse Fest der Hyakinthien zeigte in der Art, wie abwechselnd an ihm Hyakinthos (nach dem, als der Hauptperson, das Fest benannt

---

[1] Die Ὑακινθίδες in Athen galten für Töchter des (seltsamer Weise nach Athen gekommenen) Hyakinthos „des Lakedämoniers", d. h. eben des in Amyklae begrabenen. S. Steph. Byz. s. Λουσία; Harpocrat. s. Ὑακινθίδες; Apollod. 3, 15, 8, 5. 6; Hygin. *fab.* 238 (Phanodem. bei Suidas s. Παρθένοι setzt willkürlich die Ὑακινθίδες den Ὑάδες oder Töchtern des Erechtheus gleich. Ebenso Pseudodemosth. *Epitaph.* 27). Diese Annahme setzt eine Sage voraus, nach der Hyak. nicht als Knabe oder halberwachsener Jüngling starb, wie in der Verwandlungssage. — Die Bärtigkeit des Hyakinthos auf dem Bildwerke des Altars bringt Paus. 3, 19, 3 ausdrücklich in Gegensatz zu der zarten Jugendlichkeit des Hyakinth, wie Nikias (2. Hälfte des 4. Jahrh.) auf seinem berühmten Bilde sie dargestellt hatte und die Liebesfabel sie voraussetzte (πρωθήβην Ὑάκινθον Nic. *Ther.* 905). Pausanias deutet § 5 einen Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten Fabel vom Tode des H. überhaupt an.

[2] πρὸ τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος θυσίας Paus. 3, 19, 3. Mehrfach wird erwähnt, dass einem Heros bei gewissen Festen vor einem Gotte geopfert wurde (vgl. Wassner, *de heroum ap. Gr. cultu* p. 48 ff.). Vielleicht hat das überall seinen Grund darin, dass der Cult des „Heros" (oder heroisirten Gottes) an jener Stelle älter war als der des erst später ebendort in den Cult aufgenommenen Gottes. So wurde zu Plataeae an den Daedalen der Leto vor der Hera geopfert (προθύεσθαι): Plut. bei Euseb. *Praep. ev.* 3, 84 C: ganz ersichtlich ist dort Hera die später in den Cult aufgenommene. — Vielleicht führt auch die Form des Namens Ὑάκινθος darauf, dass dies die Benennung eines uralten Gottes schon einer vorgriechischen Bevölkerung des Peloponnes sei. S. Kretschmer, *Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* 302—405.

[3] Ὑακίνθῳ ἐναγίζουσιν Paus. 3, 19, 3.

war) und Apollo verehrt wurden, deutlich die nicht zu rechter Verschmelzung gediehene Vereinigung zweier ursprünglich ganz verschiedener Culte, und liess in der schmucklos ernsten, fast düsteren Feier der dem Hyakinthos geweihten Tage, im Gegensatz zu der heiteren Verehrung des Apoll am mittleren Festtage[1], den Charakter des Hyakinthos als eines den unterirdi-
131 schen Göttern verwandten Dämons deutlich hervortreten. Auf den Bildwerken des Altars war denn auch als seine Schwester dargestellt Polyboia, eine der Persephone ähnliche unterweltliche Gottheit[2]. Hyakinthos war ein alter, unter der Erde hausender Localgott der amykläischen Landschaft, sein Dienst in Amyklae älter als der des Apollo. Aber seine Gestalt ist verblasst, der olympische Gott, der sich (vielleicht erst nach der dorischen Eroberung des achäischen Landes) neben und über dem alten Erdgeiste festgesetzt hat, überstrahlt ihn, ohne doch seine Verehrung ganz zu verdrängen; sein göttliches Leben in der Tiefe kann sich die spätere Zeit nur wie das Fortleben der Psyche eines sterblichen und gestorbenen Heros denken, dessen Leib im „Grabe“ ruht unter dem Bilde des

---

[1] Der zweite Tag des Festes war dem Apoll, nicht dem Hyakinthos geweiht: τὸν θεὸν ᾄδουσιν Athen. 4, 139 E (hieher zieht man mit Recht den παιάν, von dem Xenophon, *Hell.* 4, 5, 11 redet). Den heiteren Charakter der Festbegehungen an diesem zweiten Tage kann man unmöglich mit Unger, *Philol.* 37, 30, in der Beschreibung des Polykrates bei Athen. 139 E. F. verkennen. Allerdings redet Didymus (dessen Worte Athenaeus ausschreibt) am Anfang (139 D) so, dass man zu dem Glauben verführt werden könnte, alle drei Tage der τῶν Ὑακινθίων θυσία seien, διὰ τὸ πένθος τὸ γενόμενον (γινόμενον?) περὶ τὸν Ὑάκινθον, ohne Lustbarkeit, ohne Kränze, reicheres Mahl, ohne Päan u. s. w. verflossen. Aber er widerlegt sich eben selber in der Schilderung des zweiten Tages, an dem nicht nur bei den Aufführungen, sondern auch bei den Opfern und Mahlen (139 F) Lust herrscht. Man wird also glauben müssen, dass sein Ausdruck am Anfang ungenau ist, und er verstanden wissen will, dass, was er von der Ernsthaftigkeit „wegen der Trauer um Hyakinthos“ sagt, sich, wie jene Trauer selbst, auf den ersten Tag des Festes beschränke.

[2] Hesych. Πολύβοια· θεός τις ὑπ᾽ ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη. Vgl. K. O. Müller, *Dorier* 1, 358 (Ἄρτεμις wohl als Hekate).

Gottes, den, um die enge Cultgemeinschaft zu erklären, Dichtersage zu seinem Liebhaber macht, wie sie denselben Gott aus ganz ähnlichem Grunde zum Liebhaber der Daphne gemacht hat[1].

4.

So mag unter der Gestalt noch manches Heros, dessen 132 Grab man in dem Tempel eines Gottes zeigte, ein alter Localgott sich verbergen, dessen Wohnung im Inneren der Erde zum „Grabe“ umgedeutet wurde, seit er selbst aus einem göttlichen Wesen höheren Ranges zum sterblichen Helden herabgesetzt war. Von besonderen Umständen hing es ab, ob die Entgötterung eine vollständige wurde, ob etwa eine (im Localcult erhaltene) Erinnerung an die alte Gottnatur eine nachträgliche Wiedererhebung ins Götterreich[2], wohl gar zu den dem alten Erddämon ursprünglich fremden olympischen Göttern bewirkt hat. In der auffälligsten Weise spielen die nach örtlichen und zeitlichen Verhältnissen wechselnden Auffassungen durcheinander in den Vorstellungen von Asklepios. Dem Homer und den Dichtern überhaupt gilt er als sterblicher Held, der die Heilkunst von Chiron erlernt habe. Im Cultus wird er zumeist den oberen Göttern gleichgestellt. In Wahrheit ist ursprünglich auch er ein in der Erde hausender thessalischer Ortsdämon gewesen, der aus der Tiefe, wie viele solche Erdgeister, Heilung von Krankheiten, Kenntniss der Zukunft[3] (beides in alter Zeit

[1] Eine andere Deutung des in Amyklae vereinigten Cultus des Apoll und des Hyakinthos giebt Enmann, *Kypros* u. s. w. p. 35, hier und anderswo von gewissen, aus H. D. Müllers mythologischen Schriften übernommenen Anschauungen ausgehend, die man im Allgemeinen für richtig halten müsste, um ihre Anwendung auf einzelne Fälle einleuchtend zu finden.

[2] Wie sie auch dem Hyakinthos, nach den Darstellungen des amykläischen Altars (Paus. 3, 19) zu Theil wurde. Für seine ursprüngliche Natur folgt hieraus nichts.

[3] Die mantische Thätigkeit des Askl. tritt in den gewöhnlichen Berichten hinter seiner Heilkraft stark zurück; von Anbeginn waren beide



eng verbunden) heraufsandte. Auch hat er den Uebergang zum Heros leicht gemacht. Den Heros Asklepios trifft des Zeus Blitzstrahl, der hier wie in manchen anderen Sagen nicht das Leben völlig vernichtet, sondern den Getroffenen zu erhöhetem Dasein aus der sichtbaren Welt entrückt[1]. Wir verstehen 133 jetzt leicht, was es heissen will, wenn dann auch dieser alte Erdgott „begraben“ heisst; man zeigte sein Grab an verschiedenen Orten[2]. Den ursprünglichen Charakter des Asklepios als eines im Erdinneren hausenden Gottes lassen noch manche Eigenthümlichkeiten des ihm dargebrachten Cultus erkennen[3]. 134 Es fehlt ihm freilich eine wesentliche Eigenschaft solcher Erdgeister: die Gebundenheit an die bestimmte Stätte. Eine unternehmende Priesterschaft hatte, mit ihren Stammesgenossen

---

Wirkungen (wie bei den Erdgeistern oft) eng verbunden. Ganz ausdrücklich Apollodor περὶ θεῶν bei Macrob. *Sat.* 1, 20, 4 *scribit, quod Aesculapius divinationibus et auguriis praesit.* Celsus nannte den Asklepios εὐεργετοῦντα καὶ τὰ μέλλοντα προλέγοντα ὅλαις πόλεσιν ἀνακειμέναις ἑαυτῷ (Origenes *c. Cels.* 3, 3, p. 255/6. Lomm.).

[1] S. Anhang 1.

[2] Cicero, nach den pragmatisirenden *„theologi“, nat. d.* 3, § 57: *Aesculapius* (der zweite) *fulmine percussus dicitur humatus esse Cynosuris* (dem spartanischen Gau? aus gleicher Quelle Clemens Al. *protr.* p. 18 D; Lyd. *de mens.* 4, 90 p. 288 R); von dem dritten Askl. Cic. § 57: *cuius in Arcadia non longe a Lusio flumine sepulcrum et lucus ostenditur.* Auch den Sitz des Askl. in Epidauros fassten Manche als sein Grab, wenn den Clementin. *Homil.* 5, 21, *Recognit.* 10, 24 (*sepulcrum demonstratur in Epidauro Aesculapii*) zu trauen ist.

[3] Die chthonische Natur des Asklepios zeigt sich namentlich darin, dass die Schlange ihm nicht nur heilig und beigegeben ist, sondern dass er selbst geradezu in Schlangengestalt gedacht wird (vgl. Welcker, *Götterl.* 2, 734). ὄφις, Γῆς παῖς (Herodot 1, 78); in Schlangengestalt erscheinen Gottheiten, die im Erdinneren hausen, dann auch die „Heroen“ späterer Auffassung, als χθόνιοι. Weil solche Erdgeister meist mantische Kraft haben, ist die Schlange auch Orakelthier; aber das ist erst secundär. — Auf chthonischen Charakter des A. weist wohl auch das Hahnenopfer, das ihm (von Sokrates vor seinem Abscheiden in die Unterwelt) dargebracht wird, wie sonst den Heroen. So sind auch ἡρῷα in Athen von Asklepiospriestern begangen worden (*C. I. Att.* 2, 453 b): vgl. Köhler, *Mitth. d. arch. Inst.* 2, 245 f. (Opfergrube, βόθρος für chthonischen Dienst im Asklepieion zu Athen? s. Köhler, *ebend.* 254).

wandernd, seinen, unter diesen altbegründeten Dienst weit verbreitet und damit den Asklepios selbst an vielen Orten heimisch gemacht.

Ihm, dem Zeus Asklepios, aufs Innigste verwandt, aber ihrem ursprünglichen Charakter treuer geblieben, sind jene böotischen Erdgeister, von denen unsere Betrachtung ausging. Trophonios, aber auch Amphiaraos, könnte man einen am Boden und in seiner alten Höhlenbehausung haften gebliebenen Asklepios nennen[1]. Auch sie, Amphiaraos und Trophonios, sind zu sterblichen Menschen der Vorzeit geworden in der Phantasie einer Zeit, welche die wahre Art solcher Höhlengeister nicht mehr fasste; aber man hat nie von ihren „Gräbern“ geredet, weil die Zeit, die sie heroisirte, noch nichts wusste von menschlichen Helden, die, gestorben und begraben, dennoch lebendig und wirksam geblieben wären. Der Glaube aber an die ununterbrochene Wirksamkeit war es, der jene seltsamen Höhlengötter im Gedächtniss der Menschen erhielt. Sie gelten der epischen und vom Epos inspirirten Sage als menschliche Wesen, nicht gestorben, sondern ohne Trennung von Leib und Seele in die Erdtiefe zu ewigem Leben entrückt. Und aller Zukunft haben 135 sie, auch wo man ihnen nicht nur ewiges Leben zusprach, sondern sie geradezu Götter nannte, als Menschen gegolten, die unsterblich oder gar den Göttern gleich erst geworden

[1] Verwandtschaft des Amphiaraos mit Asklepios zeigt sich auch darin, dass man Iaso, eine der um Asklepios gruppirten allegorischen Gestalten, wie gewöhnlich zur Tochter des Asklepios (u. A. Etym. M. 434, 17: Ἰασώ mit Sylburg; vgl. Herondas 4, 6), so auch wohl zur Tochter des Amphiaraos machte: Schol. Arist. *Plut.* 701. Hesych. s. v. (Ihr Bild in seinem Tempel zu Oropos: Paus. 1, 24, 3.) So ist auch Ἄλκανδρος, der Sohn des Trophonios (Charax. Schol. Ar. *Nub.* 508) wohl nicht verschieden von Ἄλκων, dem asklepiadischen Dämon, dessen Priester Sophokles war. Die Bilder des Trophonios hatten den Typus der Asklepiosstatuen: Paus. 9, 39, 3. 4. Troph., Sohn des Valens = Ischys und der Koronis, Bruder des Asklepios: Cic. *n. d.* 3, § 56 nach den *theologi*. Mit Grund, eben der innerlichen Verwandtschaft wegen, nennt neben einander Trophonios, Amphiaraos, Amphilochos und die Asklepiaden Aristides *orat.* 1 p. 78 Dindf.

seien[1]. Und sie sind Vorbilder geworden eines Zustandes, zu dem auch andere Sterbliche wohl erhöhet werden könnten. In der Elektra des Sophokles (v. 836 ff.) beruft sich der Chor, um die Hoffnung auf Fortdauer des Lebens der Abgeschiedenen zu bekräftigen, ausdrücklich auf das Beispiel des Amphiaraos, der noch jetzt unter der Erde mit vollen Seelenkräften walte. Darum eben sind diese und andere, von der alten Sage und Dichtung dargebotenen Beispiele von „Höhlenentrückung" einzelner Helden auch für unsere Betrachtung wichtig: in ihnen, wie nach anderer Richtung in den Sagen von der Inselentrückung, weist das Epos selbst hinaus über seine trübe und resignirte Vorstellung vom Dasein nach dem Tode auf ein erhöhetes Leben nach dem Abscheiden aus dem Reiche des Sichtbaren. Indem es einzelne unter den einst zahlreich in griechischen Landschaften verehrten Höhengöttern ihrer ursprünglichen Göttlichkeit entkleidete, zu menschlicher Natur herabzog und in die Heldensage verflocht, ihr übermenschliches Weiterleben und (besonders mantisches) Wirken aber, wie es Glaube und Cult der Landesbewohner behauptete, nicht aufhob, schuf es eine Classe von menschlichen Helden, die zu göttlichem Leben erhöhet, von der Oberwelt zwar geschieden, aber nicht dem allgemeinen Seelenreich zugetheilt waren, son-
136 dern in unterirdischen Wohnungen an einer ganz bestimmten Stelle einer griechischen Landschaft hausten, menschlichem Leben hilfreich nahe. Die Herabziehung des Göttlichen

[1] Den Amphiaraos hatte Sulla zu den „Göttern" gerechnet (und darum das seinem Tempel zugewiesene Gebiet von Oropos von der Verpachtung der Abgaben an die römischen *publicani* ausgeschlossen); der römische Senat lässt es dabei bewenden (Ins. aus Oropos, Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1884 p. 101 ff.: *Hermes* 20, 268 ff.); die *publicani* hatten geleugnet, *immortales esse ullos, qui aliquando homines fuissent* (Cicero *n. deor.* 3, § 49). Nur dies, dass Amphiaraos jetzt Gott sei, war also von der anderen Seite behauptet, dass er aber ehedem Mensch gewesen sei, nicht geleugnet worden. — Unter den θεοί, welche ἐγίνοντο ἐξ ἀνθρώπων nennt den Amphiaraos noch Pausanias 8, 2, 4; ähnlich Varro bei Servius zur *Aen.* 8, 275. Vgl. Apuleius, *de deo Socr.* 15 extr., auch Philo, *leg. ad Gaium* § 11.

ins Menschlich-Heroische schlug, da die Eigenschaft des ewigen Fortlebens nicht abgestreift wurde, in eine Steigerung des Menschlichen und Heroischen in das Göttliche um. So leitet uns die epische Dichtung nahe heran an ein Reich von Vorstellungen, das sie selbst freilich, als wäre es nicht vorhanden, nie betritt, und das nun plötzlich vor uns auftaucht.

Die Heroen.

137 Als um das Jahr 620 Drakon zu Athen das Gewohnheitsrecht seiner Vaterstadt zum ersten Mal in schriftlicher Aufzeichnung zusammenfasste, gab er auch die Weisung, die Götter und die vaterländischen Heroen gemeinsam zu verehren nach dem Brauch der Väter[1].

Hier zum ersten Mal begegnen uns als Wesen höherer Art, neben den Göttern genannt und gleich diesen durch regelmässige Opfer zu verehren, die Heroen. Ihr Cult, ebenso wie der Göttercult, wird als längst bestehend vorausgesetzt; er soll nicht neu eingerichtet werden, sondern nur erhalten bleiben, wie ihn väterliche Satzungen gestaltet haben. Wir sehen hier, an einem wichtigen Wendepunkte griechischer Religionsentwicklung, wie mangelhaft unsere Kenntniss der Geschichte religiöser Ideen in Griechenlands älterer Zeit ist. Dieses früheste, uns zufällig erhaltene Zeugniss von griechischem Heroencult weist über sich selbst hinaus und zurück auf eine lange Vorzeit der Verehrung solcher Landesschutzgeister: aber wir haben kaum irgend eine Kunde hievon aus älterer Zeit[2].

---

[1] Porphyr, *de abstin.* 4, 22.

[2] Nicht ganz deutlich ist, ob man in dem, was Pausanias 2, 2, 2 nach Eumelos über die Gräber des Neleus und Sisyphos berichtet, eine erste Spur eines Heroenreliquiencultes erkennen dürfe, mit Lobeck, *Agl.*284. — Die Orakelverse aus Oenomaos bei Euseb. *pr. ev.* 5, 28 p. 223 B, in denen Lykurg ermahnt wird, zu ehren Μενέλαν τε καὶ ἄλλους ἀθανά-

Wir würden auch aus den geringen Resten der so bedeutenden 138 Literatur, namentlich der lyrischen Dichtung des siebenten und beginnenden sechsten Jahrhunderts, kaum eine Ahnung von dem Vorhandensein dieses dem Epos ganz fremden Elementes des religiösen Lebens der Griechen gewinnen[1]. Wo endlich der Strom der bis auf unsere Zeit gelangten Literatur breiter fluthet, ist freilich auch von Heroen oft die Rede. Pindars Siegeslieder und Herodots Geschichtswerk vertreten die Generationen, welche die Perserkriege und die nächsten fünfzig Jahre durchlebten. Sie lassen mit überraschender Bestimmtheit erkennen, wie lebendig damals der Glaube an Dasein und Wirksamkeit der Heroen auch bei gebildeten, aber von der neumodischen Aufklärung wenig berührten Männern war. Im Glauben des Volkes, in der Religionsübung der Stämme und Städte haben die heimischen Heroen neben den Göttern ihre unbestrittene feste Stelle. Bei den Göttern und den Heroen des Landes schwören die Vertreter der Staaten ihre Eide[2]; die Götter und Heroen Griechenlands sind es, denen frommer Sinn den Sieg über die Barbaren zuschreibt[3]. So anerkannt war die

---

τους ἥρωας, οἳ ἐν Λακεδαίμονι δίῃ, sind wohl recht jung, jünger als die schon dem Herodot bekannten: ἥκεις, ὦ Λυκόοργε — wiewohl älter als das 2. Jahrhundert (vgl. Isyllos [Collitz 3342] v. 26). Oenomaos entlehnt sie (wie alle Orakel, die er in seiner Γοήτων φώρα verarbeitet) einer Sammlung von Orakelsprüchen, gewiss nicht (auch indirect nicht) dem Ephorus, wie grundlos behauptet wird. — Alt war freilich der Cult der Helena und des Menelaos in Therapne: s. Ross, *Arch. Aufs.* 2, 341 ff. Man knüpfte in Sparta begierig an die vordorische legitime Königsherrschaft an: daher man auch die Gebeine des Orest, des Tisamenos nach Sparta gebracht hatte und Beide dort heroisch verehrte. Mit der Entrückung des Menelaos nach Elysion (Odyss. δ) hat sein Cult in Therapne nichts zu thun.

[1] Einen Daites, ἥρωα τιμώμενον παρὰ τοῖς Τρωσίν erwähnte Mimnermus, *fr.* 18. Früher schon scheint auf heroischen Cult des Achill hinzuweisen Alcaeus *fr.* 48 b: Ἀχίλλευ, ὃ γᾶς Σκυθίκας μέδεις (s. Wassner, *de heroum cultu* p. 33).

[2] θεοὶ ὅσοι γῆν τὴν Πλαταιΐδα ἔχετε καὶ ἥρωες, ξυνίστορές ἐστε — Thucyd. 2, 74, 2; μάρτυρας θεοὺς καὶ ἥρωας ἐγχωρίους ποιήσομαι — Thuc. 4, 87, 2: vgl. Thuc. 5, 30, 2. 5.

[3] Herodot 8, 109: τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες.

Giltigkeit des griechischen Heroenglaubens, dass selbst die persischen Magier im Heere des Xerxes in Troas den dort begrabenen Heroen nächtliche Trankopfer darbrachten[1].

2.

139 Fragt man nach Art und Natur dieser dem Epos noch unbekannten oder in ihm nicht beachteten Gattung höherer Wesen, so giebt uns hierüber Auskunft zwar keine ausdrückliche Wesensbestimmung aus alter Zeit, wohl aber Vieles, was uns von einzelnen Heroen erzählt wird, und vor Allem das, was uns von der besonderen Weise der religiösen Verehrung der Heroen bekannt ist[2]. Die Heroen wurden mit Opfern

---

[1] Herod. 7, 43.

[2] In der ersten Auflage dieses Buches konnte ich in diesem Abschnitt noch nicht Rücksicht nehmen auf den sachlich reichhaltigen Artikel von Deneken über „Heros", in Roschers Mytholog. Lexikon. Ich muss mich auch jetzt begnügen, auf manche dort gebotene schätzbare Materialsammlung im Allgemeinen hinzuweisen. In der Grundvorstellung von Art und Entstehung des Heroenwesens könnte ich mich nur polemisch zu den dort gegebenen Ausführungen verhalten. Der Heroenglaube soll nach jener Darstellung (die hierin der herkömmlichen Auffassung folgt) entstanden sein aus abgeschwächtem Götterglauben, der Stamm der alten Heroen aus ehemals göttlich, mit der Zeit in minderer Ehrfurcht verehrten Gestalten sich zusammensetzen. Nun ist schon der Cult der Heroen keineswegs ein herabgeminderter Göttercult, sondern dem Cult der Ueberirdischen seiner ganzen Art nach grundsätzlich entgegengesetzt; das ἐναγίζειν kann niemals aus dem θύειν, in noch so verblasster Gestalt, erst seinerseits hervorgegangen sein. Und ebensowenig sind aus Göttern jemals (geschweige denn vielfach) Cultheroen direct entstanden. Die „Heroen" (als Cultpersonen) sind durchaus gesteigerte Menschenseelen, nicht depotenzirte Göttergestalten. Dieser Satz bleibt ja völlig in Kraft, wenn auch eine erhebliche Anzahl alter Göttergestalten, nachdem sie in der Vorstellung entgöttert und zu sterblichen Helden geworden waren, nach ihrem Tode als menschliche Helden in die Heroenwürde aufgestiegen sind, gleichwie vor und neben ihnen unzählige, einfach menschlich sterbliche, niemals göttliche Naturen auch. Nur weil und nachdem sie Menschen geworden und gewesen sind, können solche ehemalige Göttergestalten zu Heroen werden; unmittelbar vom Gott wird Niemand zum Heros. Heros ist eben stets ein gesteigerter Menschengeist, nichts Anderes. — Ich gedenke, hier und in diesem Buche überhaupt, weiterer Po-

verehrt, so gut wie die Götter; aber diese Opfer waren sehr verschieden von den Gaben, die man den Olympiern darbrachte[1]. Zeit, Ort und Art sind andere. Man opferte den Göttern am hellen Tage, den Heroen gegen Abend oder Nachts[2]; nicht auf hohem Altar, sondern auf niedrigem, dem Erdboden nahen, bisweilen hohlen Opferherd[3]. Schwarzfarbige Thiere männlichen Geschlechts schlachtete man ihnen[4], denen man nicht, wie den für Götter bestimmten Opferthieren, den Kopf nach oben, zum Himmel wendet, sondern auf den Boden drückt[5]. Das Blut der Thiere lässt man auf den Boden oder auf den Opferherd rieseln, den Heroen zur „Blutsättigung“[6]; der Leib wird völlig verbrannt, kein lebender Mensch soll davon geniessen[7]. Diese besondere Art der 140

lemik gegen die verbreitete Annahme eines Hervorganges des Heroenwesens aus schwach gewordenem Götterthum nicht nachzugehen, sondern mich mit der Hinstellung meiner positiven Ansicht von diesen Dingen zu begnügen.

[1] θεῶν ἄλλοις ἄλλαι τιμαὶ πρόσκεινται καὶ ἥρωσιν ἄλλαι, καὶ αὗται ἀποκεκριμέναι τοῦ θείου. Arrian. *anab.* 4, 11, 3.

[2] Heroenopfer ἐν δυθμαῖσιν αὐγᾶν und die ganze Nacht hindurch: Pindar, *Isthm.* 3, 83 ff. ὑπὸ κνέφας Apollon. Rhod. 1, 587 (= περὶ ἡλίου δυσμάς Schol.) τῷ μὲν (Ἀλεξάνορι) ὡς ἥρωϊ μετὰ ἥλιον δύναντα ἐναγίζουσιν, Εὐαμερίωνι δὲ ὡς θεῷ θύουσιν Paus. 2, 11, 7. Dem Myrtilos νύκτωρ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν (die Pheneaten) Paus. 8, 14, 11. Nachts opfert Solon den salaminischen Heroen: Plut. *Sol.* 9. — Nachmittags: ἀπὸ μέσου ἡμέρας soll man den Heroen opfern: Laert. Diog. 8, 33; τοῖς κατοιχομένοις ἀπὸ μεσημβρίας: Etym. M. 468, 34. (Vgl. Proclus ad Hesiod. *Op.* 763. Eustath. Il. Θ 65.) Auch die ἥρωες gehören zu den κατοιχόμενοι: τοῖς ἥρωσιν ὡς κατοιχομένοις ἔντομα ἔθυον, ἀποβλέποντες κάτω ἐς γῆν. Schol. A. D. Il. 1, 459. — Den gewöhnlichen Todten scheint man in späterer Zeit auch am hellen Tage geopfert zu haben (s. Stengel, *Chthon. u. Todtencult* 422 f.), den „Heroen“ wohl immer, wie einst auch den Todten (Il. 23, 218 ff.), gegen Abend oder Nachts.

[3] ἐσχάρα. S. oben p. 35, 2.

[4] Vgl. Stengel, *Jahrb. f. Philol.* 1886, p. 322. 329.

[5] Schol. A. D. Il. A 459. Schol. Apoll. Rhod. 1, 587. ἐντέμνειν. S. Stengel, *Ztschr. f. d. Gymnasialw.* 1880 p. 743 ff.

[6] αἱμακουρία, Pind. *Ol.* 1, 90. Plut. *Aristid.* 21. Das Wort soll böotisch sein, nach Schol. Pind. *Ol.* 1, 146 (daraus Greg. Corinth. p. 215).

[7] Mit Recht hält (gegen Welcker) Wassner, *de heroum ap. Graec.*

Heroenverehrung wird denn auch, wo genau geredet wird, nicht mit demselben Worte wie die Opfer für Götter bezeichnet[1]. Bei besonderen Gelegenheiten wird den Heroen ein Opfermahl aus gekochten Speisen hingestellt, zu dem man sie zu Gaste ladet[2]; sie sind in Erdennähe, nicht braucht man ihnen, wie den Olympiern, den Duft der Opfergaben im Dampf nach oben zu schicken.

Dieses Opferritual ist gerade da, wo es von dem bei Verehrung der olympischen Götter üblichen verschieden ist, fast völlig identisch mit der Weise, in der man die im Inneren der Erde wohnenden Gottheiten und in späterer Zeit auch die Seelen verstorbener Menschen verehrte; es wird voll verständlich, wenn wir die Heroen als nahe verwandt den chthonischen Göttern einerseits, den Todten andererseits erkennen. In der That sind sie nichts Anderes als die Geister verstorbener Menschen, die im Inneren der Erde wohnen, ewig leben gleich den Göttern da drunten und diesen an Macht nahe kommen. Deutlich bezeichnet ihre Natur als verstorbener, aber der Empfindung nicht beraubter Helden der Vorzeit eine Art der Verehrung, die ihnen und ursprünglich nur ihnen dargebracht wurde, die in regelmässiger Wiederkehr alljährlich gefeierten Leichenspiele.

Wettkämpfe der Fürsten beim Begräbniss eines vornehmen

---

cultu p. 6 daran fest, dass die ἐναγίσματα für Heroen ὁλοκαυτώματα gewesen seien.

[1] ἐναγίζειν für Heroen, θύειν für Götter. Genau ist im Sprachgebrauch namentlich Pausanias, aber auch er, und selbst Herodot, sagt wohl einmal θύειν, wo ἐναγίζειν das Richtigere wäre (z. B. Her. 7, **117**: τῷ Ἀρταχαίῃ θύουσι Ἀκάνθιοι ὡς ἥρωι). Andere setzen vielfach θύειν statt ἐναγίζειν, welches als der speciellere Begriff unter θύειν als allgemeinere Bezeichnung des Opferns überhaupt subsumirt werden kann.

[2] Vgl. Deneken, *de theoxeniis* (Berl. 1881), cap. I; Wassner *a. a. O.* p. 12. — Den solcher Art des Opfers zu Grunde liegenden Gedanken lassen Aeusserungen naiver Völker erkennen. Vgl. Réville, *les rel. des peuples non-civilisés* 1, 73. Der Ritus darf als ein besonders alterthümlicher, schon früher als die Sitte des Opferbrandes üblicher gelten. (Vgl. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 344 f.)

Todten kennt Homer: wir haben sie unter den in epischer Darstellung erhaltenen Ueberresten alten gewaltigen Seelencultes erwähnt[1]. Aber Homer weiss nichts von einer Wieder- 141 holung und gar einer alljährlich wiederholten Feier solcher Leichenspiele[2]. Regelmässig nach Ablauf einer bestimmten Frist neu begangene Festagone gab es in Griechenland erst, seit der Heroencult in Blüthe stand. Viele dieser Wettspiele waren für immer mit den Jahresfesten einzelner Heroen verbunden und bestimmt, deren Andenken zu feiern[3]. Noch in geschichtlich erkennbaren Zeiten sind, meist auf Geheiss des delphischen Orakels, zu Ehren von Heroen jährliche Kampfspiele eingerichtet worden[4]. Es war die besondere Art der Verehrung, die den Heroen zukam, und man wusste ganz gut, dass man in solchen Spielen die Leichenfeier eines Verstorbenen wiederholte[5]. Im Heroencult hat die für griechisches Leben so eigen charakteristische, als Schule des Individualismus, der Griechenland gross gemacht hat, bedeutende Einrichtung des „Agon" seine erste Wurzel; nicht sinnlos war es, dass nachmals viele der Sieger an den grossen Agonen selbst durch den Volksglauben in die Schaar der Heroen emporgehoben wurden. Die höchsten, ganz Griechenland versammelnden

---

[1] Oben S. 19 f. — ἐπὶ Ἀζᾶνι τῷ Ἀρκάδι τελευτήσαντι ἆθλα ἐτέθη πρῶτον· εἰ μὲν καὶ ἄλλα, οὐκ οἶδα, ἱπποδρομίας δὲ ἐτέθη. Pausan. 8, 4. 5.

[2] Auf dasselbe kommt die aristarchische Beobachtung, dass Homer keinen ἱερὸς καὶ στεφανίτης ἀγών kenne, hinaus. S. *Rhein. Mus.* 36, 544 f. (Wegen der dort angeführten Beobachtung, dass Homer überhaupt Wort und Gebrauch von στέφανος nicht kenne, vgl. noch Schol. Pind. *Nem. introd.* p. 7, 8 ff. Abel. S. auch Merkel, *Apoll. Rhod. proleg.* p. CXXVI. — ἐϋστέφανος von στεφάνη, nicht von στέφανος: Schol. Φ 511.)

[3] Viele solcher Heroenagone nennt namentlich Pindar.

[4] Z. B., auf Geheiss des Orakels gestiftet, ein ἀγὼν γυμνικὸς καὶ ἱππικός zu Ehren der getödteten Phokäer in Agylla: Herod. 1, 168. Agon für Miltiades, Herod. 6, 38; für Brasidas, Thucyd. 5, 11; für Leonidas in Sparta: Pausan. 3, 14, 1.

[5] An den Iolaïen zu Theben μυρσίνης στεφάνοις στεφανοῦνται οἱ νικῶντες· μυρσίνῃ δὲ στεφανοῦνται διὰ τὸ εἶναι τῶν νεκρῶν στέφος. Schol. Pind. *Isthm.* 3, 117. (Die Myrte τοῖς χθονίοις ἀφιέρωτο: Apollodor. in Schol. Ar. *Ran.* 330. Myrte als Grabschmuck: Eurip. *El.* 324. 511.)

Agone der Pythien, Olympien, Nemeen, Isthmien sind in historisch bekannten Zeiten allerdings Göttern zu Ehren ge-
142 feiert worden: dass aber auch sie ursprünglich als Leichenspiele für Heroen eingesetzt und erst nachträglich höheren Schutzherren geweiht worden seien, war wenigstens im Alterthum allgemeine Ueberzeugung[1].

3.

Die Heroen sind also Geister Verstorbener, nicht etwa eine Art Untergötter oder „Halbgötter"[2], ganz verschieden

---

[1] Im Allgemeinen: ἐτελοῦντο οἱ παλαιοὶ πάντες ἀγῶνες ἐπί τισι τετελευτηκόσιν. Schol. Pind. *Isthm.* p. 349 Ab. — (τὰς ἐπιτυμβίους ταυτασὶ πανηγύρεις nennt die vier grossen Wettspiele Clemens Alex. *protr.* 21 C.) Die Nemeen ein ἀγὼν ἐπιτάφιος für Archemoros: Schol. P. *Nem.* p. 7· 8 Ab.; später erst von Herakles dem Zeus geweiht: ibid. p. 11, 8 ff.; 12, 14—13, 4 (vgl. Welcker, *Ep. Cycl.* 2, 350 ff.). Siegeskranz seit den Perserkriegen aus Eppich, ἐπὶ τιμῇ τῶν κατοιχομένων: ibid. p. 10 (Eppich als Gräberschmuck: Schneidewin zu Diogenian. 8, 57. S. unten. σελίνου στέφανος πένθιμος — — Δοῦρις ἐν τῷ περὶ ἀγώνων Photius lex. 506, 5). Schwarzes Gewand der Kampfrichter: ibid. p. 11, 8 ff. Schol. Argum. *Nem.* IV. V. — Die Isthmien als ἐπιτάφιος ἀγὼν für Melikertes, dann für Sinis oder Skiron. Plut. *Thes.* 25. Schol. Pind. *Isthm.* p. 350—352 Ab. Siegeskranz Eppich oder Fichte, beide als Trauerzeichen, Paus. 8, 48, 2 u. A. (s. Meineke, *Anal. Al.* 80 ff.). — Die Pythien sollen ein ἀγὼν ἐπιτάφιος für Python gewesen sein; die Olympien für Oenomaos, oder für Pelops (Phlegon, *F. H. G.* 3, 603; vgl. P. Knapp, *Correspondenzbl. d. Württemb. Gelehrtensch.* 1881 p. 9 ff.). — Nicht Alles wird Speculation an diesen Nachrichten sein. Thatsächlich sind z. B. die Leichenspiele für Tlepolemos auf Rhodos, die Pindar kennt, *Ol.* 7, 77 ff., später auf Helios (vgl. Schol. Pind. *Ol.* 7, 36. 146. 147) übertragen worden (s. Böckh zu v. 77).

[2] „Halbgötter", ἡμίθεοι, ist nicht, wie man hie und da angegeben findet, eine Bezeichnung der Heroen als Geisterwesen, die damit als eine Classe von Mittelwesen zwischen Gott und Mensch bezeichnet würden. Nicht sie nennt man ἡμίθεοι, sondern die Helden und Könige der Sagenzeit, besonders der Kriege um Theben und Troja (Hesiod. *Op.* 160; Il. M 23, hymn. Hom. 31, 19; 32, 13. Callim. *fr.* 1, 19 und so später oft), diese aber als Lebende (so auch Plato, *Apol.* 41 A; vgl. Dionys. Halic. *antiq.* 7, 72, 13: ἡμιθέων γενομένων [auf Erden] αἱ ψυχαί —) nicht als verklärte Geister. Die ἡμίθεοι sind eine Gattung der Menschen, nicht der Geister oder Dämonen, es sind die οἳ πρότερόν ποτ' ἐπέλοντο, θεῶν δ'

von den „Dämonen", wie sie spätere Speculation und dann 143 auch wohl der Volksglaube kennt. Diese sind göttliche Wesen niederer Ordnung, aber von jeher des Todes überhoben, weil sie nie in das endliche Leben der Menschen eingeschlossen waren. Die Heroen dagegen haben einst als Menschen gelebt, aus Menschen sind sie Heroen geworden, erst nach ihrem Tode[1]. Nunmehr sind sie in ein erhöhetes Leben eingetreten, als eine besondere Classe der Wesen, die neben Göttern und Menschen genannt wird[2]. In ihnen treffen wir an, was den

---

ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ' ὑιες ἡμίθεοι (Simonid *fr.* 36; vgl. Plato, *Cratyl.* 398 D), die Söhne von Göttern und sterblichen Weibern, dann auch (a potiori benannt) deren Genossen. Auch dass man etwa jene ἡμίθεοι genannten Menschen der Vorzeit zu „Heroen" nach ihrem Tode habe werden lassen, weil ihre angeborene halbgöttliche Natur auch dann noch ein besonderes Loos zu verdienen schien, lässt sich aus alter Zeit wohl nicht belegen. Erst bei Cicero (*de nat. deor.* 3, § 45) scheint etwas wie eine solche Meinung durch. Dass in Griechenlands lebendiger Zeit halbgöttliche Abstammung nicht eine Bedingung der Heroisirung war, zeigt einfach die Thatsache, dass man von der grossen Mehrzahl der „Heroen" Abstammung von einem Gotte gar nicht behauptete. Immerhin dichtete man, um die Würde eines Heros zu erhöhen, ihm gerne einen göttlichen Vater an (vgl. Pausan. 6, 11, 2); Bedingung war dies nicht für Heroisirung (eher für Erhebung aus dem Heroenthum zur Götterwürde).

[1] μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μέτα, ἥρως δ' ἔπειτα λαοσεβής Pind. *P.* 5, 88 f.

[2] τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα; Pind. *Ol.* 2 init. οὔτε θεοὺς οὔτε ἥρωας οὔτ' ἀνθρώπους αἰσχυνθεῖσα Antiphon. 1, 27. Mit Einschiebung der „Dämonen": Götter, Dämonen, Heroen, Menschen: Plato, *Rep.* 3, 392 A: 4, 427 B; *Leg.* 4, 717 A/B. In späterer Zeit entsprach die Unterscheidung zwischen θεοί, δαίμονες, ἥρωες, wohl wirklich populärer Vorstellung. S. z. B. Collitz, *Dialektins.* 1582 (Dodona); vgl. 1566. 1585 B. — Von Identificirung der Heroen mit den Dämonen (die Nägelsbach, *Nachhom. Theol.* 104 behauptet) kann nicht die Rede sein. Wenn Philosophen Verstorbene „Dämonen" nennen, so fällt das unter einen ganz anderen Gesichtspunkt. Speciell plutarchische Speculation ist es, wenn ein Uebergang von Menschen zu Heroen, von diesen zu Dämonen angenommen, die Heroen also wie eine Art niederer Dämonen angesehen werden (*def. orac.* 10. *Rom.* 28). — Gar nicht unrichtig bringt ein Scholion zu Eurip. *Hecub.* 165 Götter und Dämonen, Heroen und Menschen in Parallele. Götter sind ὑψηλότερόν τι τάγμα τῶν δαιμόνων, und so verhalten sich auch οἱ ἥρωες πρὸς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους, ὑψηλότεροί τινες δοκοῦντες καὶ ὑπερέχοντες.

homerischen Gedichten ganz fremd war, Seelen, die nach dem Tode und der Trennung vom Leibe ein höheres, unvergängliches Leben haben.

Aber wenn die Heroen aus Menschen geworden sind, so werden doch nicht alle Menschen nach dem Tode zu Heroen. Vielmehr, wenn auch die Schaar der Heroen nicht eine fest begrenzte ist, wenn sie auch stetig ihre Reihen vermehrt — die Heroen bilden eine Ausnahme, eine auserwählte Minder- 144 heit, die eben darum den Menschen schlechtweg entgegengesetzt werden kann. Die Hauptgestalten, man kann sagen, die vorbildlichen Vertreter dieser Heroenschaar sind Menschen, deren Leben Sage oder Geschichte in ferne Vorzeit setzte, Vorväter der später Lebenden. Nicht also Seelencult ist der Heroendienst, sondern, in engerer Begrenzung, ein Ahnencult. Ihr Name schon, so scheint es, bezeichnet die „Heroen“ als Menschen der Vorzeit. In Ilias und Odyssee ist „Heros“ ehrenvolle Benennung der Fürsten, auch freier Männer überhaupt[1]. Die Poesie späterer Jahrhunderte, soweit sie sich in der Erzählung von Ereignissen der sagenhaften Vorzeit bewegt, führt auch das Wort Heros in diesem Sinne in ihrem Sprachgebrauch weiter. Stellt sich aber, in nachhomerischer Zeit, der Redende, Dichter oder Prosaiker, auf den Standpunkt

[1] Aristarchs Beobachtung, dass als ἥρωες bei Homer nicht allein die Könige, sondern πάντες κοινῶς bezeichnet werden, war gegen die irrige Begrenzung des Namens durch Ister gerichtet: s. Lehrs, *Aristarch.*[3] p. 101. Vor Aristarch scheint aber die irrthümliche Vorstellung, dass οἱ ἡγεμόνες τῶν ἀρχαίων μόνοι ἦσαν ἥρωες, οἱ δὲ λαοὶ ἄνθρωποι allgemein verbreitet gewesen zu sein; sie wird geäussert in den aristotelischen *Problem.* 19, 48 p. 992 b, 18, auch Rhianos theilte sie: s. Schol. T 41 (Mayhoff, *de Rhiani stud. Homer.* p. 46). — Dass ἥρως in den angeblich „jüngeren“ Theilen der Odyssee nicht mehr den freien Mann überhaupt, sondern allein den Adligen bezeichne (Fanta, *Der Staat in Il. und Od.* 17 f.), trifft nicht zu. δ 268, ϑ 244, ξ 97 ist ἥρωες ehrende Bezeichnung freier Mänuer vornehmen Standes, aber eine Beschränkung der Anwendung dieser Benennung nur auf solche ist mit nichts angedeutet. Zudem kommt ἥρως in weiterer Bedeutung in eben solchen angeblich und wirklich jüngeren Theilen des Gedichtes ganz unleugbar vor (α 272; ϑ 483; ω 68 u. s. w.).

seiner eigenen Gegenwart, so sind ihm Heroen, soweit er lebende Menschen mit diesem Namen bezeichnet, Menschen jener Zeiten, in denen, nach Ausweis der homerischen Gedichte, dieser Ehrentitel unter Lebenden noch üblich gewesen zu sein schien, d. h. Menschen der von den Dichtern gefeierten Vergangenheit[1]. In der hesiodischen Erzählung von den fünf Geschlechtern der Menschheit ist die Verwendung des 145 Heroennamens eingeschränkt auf die Helden der Kämpfe um Theben und Troja: wie mit ihrem besonderen Namen werden diese als „der Heroen göttliches Geschlecht“ bezeichnet[2]. Dem Hesiod sind „Heroen“ noch keineswegs verklärte Todte der Vergangenheit[3]. Er weiss wohl von solchen verklärten Todten noch fernerer Vorzeit, aber diese nennt er „Dämonen“. Wenn man nun in der folgenden Zeit jene begünstigten Einzelnen, denen nach dem Tode erhöhetes Leben zu Theil wird, „Heroen“ zu nennen sich gewöhnt, so soll dieser Name, in dem an sich eine Bezeichnung der höheren Natur solcher abgeschiedenen Geister nicht liegt, wahrscheinlich ausdrücken, dass man die Zeit des Lebens der nach dem Tode also Priveligirten in eine sagenhafte Vergangenheit legte. Wie sie einst im Leben „Heroen“ hiessen, die Menschen der Vergangenheit, so nennt man sie jetzt auch nach ihrem Tode. Aber der Begriff des Wortes „Heros“ ist geändert, die Vorstellung unvergänglichen, erhöheten Lebens hineingelegt. Als etwas Neues, als eine Form des Glaubens und Cultus, von der wenigstens die homerischen Gedichte keine Ahnung geben, tritt die Heroenverehrung hervor; und es muss wohl die Vorstellung solcher,

---

[1] So z. B. überall, wo Pausanias von den καλούμενοι ἥρωες redet: 5, 6, 2; 6, 5, 1; 7, 17, 1; 8, 12, 2; 10, 10, 1 u. s. w.

[2] ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος Hesiod. *Op.* 159.

[3] Von den „Heroen“ seines vierten Geschlechts sind dem Hesiod ja die grosse Mehrzahl vor Theben und Troja gefallen und todt ohne alle Verklärung, die wenigen nach den Inseln der Seligen Entrückten dagegen sind wohl verklärt, aber nicht gestorben. Sie für die Vorbilder und Vorgänger der später verehrten Heroen auszugeben (wie vielfach geschieht), ist unzulässig.

zu höherem Dasein verklärten Ahnenseelen etwas Neues an sich gehabt haben, wenn man doch zu ihrer Bezeichnung kein eigenes Wort alter Prägung vorfand, sondern ein längst vorhandenes Wort des epischen Sprachschatzes in einem neuen Sinne verwenden musste.

Woher entsprang dieses Neue? Sollte man es aus einer ungehemmten Weiterentwicklung homerischer Weltvorstellung ableiten, so würde man sehr in Verlegenheit um die Nach-146 weisung eines Bindegliedes zwischen zwei so weit getrennten Vorstellungsweisen sein. Es würde nichts helfen, wenn man sagte, der Glanz der epischen Dichtung habe die von dieser Gefeierten so herrlich und ehrwürdig erscheinen lassen, dass sie ganz natürlich in der Phantasie der späteren Geschlechter sich zu Halbgöttern erhöhet hätten und als solche verehrt worden seien. Die homerische Dichtung, alle Vorstellungen von wahrem, bewusstem und thatkräftigem Leben der Seele nach dem Tode streng abschneidend, konnte wahrlich nicht auffordern, gerade ihre Helden, die ja todt und fernab zum Reiche des Hades entschwunden sein sollten, als fortlebend und aus ihren Gräbern heraus wirkend sich zu denken. Auch ist es durchaus unwahrscheinlich, dass in der geschichtlichen Entwicklung es gerade die Helden der epischen Dichtung gewesen seien, von deren Verehrung der Heroencultus ausging: im Cultus wenigstens haben (mit geringen Ausnahmen) diese keineswegs besonders tiefe Wurzeln geschlagen. Und dass ein Cultus überhaupt aus den Anregungen der Phantasie, wie das Epos sie bot, zuerst habe entstehen können, ist an sich schon wenig einleuchtend. Der Cultus aber ist es, auf dem der Heroenglaube eigentlich beruht.

Deutlich ist vielmehr, nach allem bisher Ausgeführten, der Gegensatz des Heroenglaubens zu homerischen Vorstellungen. Der phantastische Gedanke der Inselentrückung, auch der Höhlenentrückung einzelner Menschen, vertrug sich noch mit den Voraussetzungen homerischer Eschatologie; bei der wunderbaren Erhaltung gottgeliebter Menschen in ewigem

Leben trat die Trennung von Seele und Leib nicht ein, und damit auch deren Folge nicht, das dämmernde Halbdasein der abgetrennten Seele. Anders das, was man von den Heroen glaubte: eine Fortsetzung des bewussten Daseins, in der Nähe der Lebendigen, nach dem Tode, nach und trotz dem Abscheiden der Psyche vom sichtbaren Menschen. Dies widerstritt geradezu homerischer Psychologie. Wir müssten gänzlich darauf verzichten, diesen neuen Glauben mit der früheren Entwicklung in irgend einen inneren Zusammenhang zu bringen — wenn wir uns nicht dessen erinnerten, was uns unsere bisherige Betrachtung gelehrt hat. In den homerischen Gedichten selbst, von den sonst in diesen herrschenden Vorstellungen von der Nichtigkeit der abgeschiedenen Seelen auffallend abstechend, waren uns Rudimente eines einst sehr lebendigen *Seelencultes* entgegengetreten, die einen entsprechenden Glauben an bewusstes Fortleben der Seele, an deren nicht völliges Abscheiden aus der Nähe der Lebenden voraussetzten. Aus der Betrachtung der hesiodischen Schilderung der fünf Geschlechter der Menschen ergab sich, dass in der That Reste eines alten Glaubens an erhöhetes Weiterleben Verstorbener, von dem Homer keine deutliche Spur mehr zeigte, sich mindestens in einzelnen Gegenden des binnenländischen Griechenlands erhalten hatten. Aber nur die Verstorbenen sagenhafter Urzeit galten dem Hesiod als erhöhet zu „Dämonen"; aus späterer Zeit und gar aus seiner eigenen Gegenwart weiss der Dichter nichts von solchen Wundern zu berichten. Spuren also eines *Ahnencultes* begegneten uns hier; ein allgemeiner Seelencult, sonst die natürliche Fortsetzung des Ahnencultes, fehlte. Ein allgemeiner Seelencult ist es denn auch nicht, sondern ein Ahnencult, der uns in der Heroenverehrung entgegentritt. Und so dürfen wir es aussprechen: in dem Heroenwesen sind die noch glimmenden Funken alten Glaubens zur neuen Flamme angefacht; nicht ein völlig und unbedingt Neues und Fremdes tritt hervor, sondern ein längst Vorhandenes, halb Vergessenes ist wieder belebt worden. Jene „Dämonen",

aus Menschen früherer Geschlechter, des goldenen und silbernen, entstanden, deren Lebenszeit die hesiodische Dichtung in graues Alterthum zurückgeschoben hatte, was sind sie anders als die „Heroen", welche die spätere Zeit verehrte, nur unter einem anderen Namen und an die eigene Gegenwart näher herangezogen?

4.

Wie es nun freilich kam, dass der Ahnencult aus halber und mehr als halber Vergessenheit zu neuer und dauernder 148 Bedeutung sich wieder erhob, das können wir nicht sagen. Eine eigentliche, den Grund und Gang dieses wichtigen Processes im griechischen Religionsleben nachweisende Erklärung ist uns unmöglich. Wir kennen weder Zeit noch Ort des ersten stärkeren Hervortretens des neu belebten alten Cultus, nicht die Art und den Weg seiner Ausbreitung in jener dunklen Zeit des achten und siebenten Jahrhunderts. Wir können aber wenigstens die Thatsache der Neubelebung des Ahnencultes in Eine Reihe stellen mit anderen Thatsachen, die uns lehren, dass in jenen Zeiten aus der Tiefe des Volksglaubens und eines nie völlig verdrängten alten Götterdienstes manche bis dahin verborgene oder verdunkelte Vorstellung über Götter- und Menschenloos die herrschenden homerischen Anschauungen zwar nicht verdrängte — denn das ist nie geschehen —, aber doch ihnen sich an die Seite stellte. Jene grosse Bewegung, von der im nächsten Abschnitt Einiges zu sagen ist, trug auch den Heroenglauben empor. Mancherlei begünstigende Umstände mögen im Besonderen diesen Glauben neu gestärkt haben. Das Epos selbst war wenigstens an Einem Puncte nahe an die im Heroenglauben neu auflebenden Vorstellungen herangekommen. Die Herabziehung vieler, durch die grossen Gottheiten des allgemein hellenischen Glaubens verdunkelten Localgötter in Menschenthum und heroische Abenteuer hatte in einigen Fällen, in Folge einer Art Compromisses mit dem localen Cult solcher Götter, die Dichtersage zur Erschaffung eigenthümlicher Ge-

stalten geführt, in denen Mensch und Gott wunderbar gemischt war: einst Menschen unter Menschen sollten nun, nach ihrem Abscheiden, diese alten Helden und Seher ewig leben und wirken, wie die Götter. Man sieht wohl die grosse Aehnlichkeit solcher Gestalten wie Amphiaraos und Trophonios mit den Heroen des späteren Glaubens; in der That werden Beide, wo sie nicht Götter heissen, vielfach zu diesen Heroen gerechnet. Aber sie sind doch nur unächte Heroen; Vorbilder für die 149 wahren Heroen können auch sie nicht geworden sein. Sie sind ja lebendig entrückt und leben weiter, eben weil sie den Tod nicht geschmeckt haben. Sie, mit den Inselentrückten zusammen, zeigen die Unsterblichkeit in der Form, die homerische Dichtung allein kennt. Die Heroen des neu hervordringenden Glaubens dagegen sind völlig gestorben; des Leibes ledig, leben sie dennoch fort. Von den Entrückten der epischen Sage sind sie von Grund aus verschieden. Aus undeutlich dämmernder Erinnerung treten sie als etwas, der vom Epos beeinflussten Vorstellung Fremdes, ja ihr Entgegengesetztes hervor.

Nicht aus dichterischen Bildern und Geschichten hat sich das Heroenwesen entwickelt, sondern aus den Resten eines alten, vorhomerischen Glaubens, die der locale Cultus lebendig erhalten hatte.

5.

Ueberall knüpft sich die Verehrung eines Heros an die Stätte seines Grabes. Das ist die allgemeine Regel, die sich in ungezählten einzelnen Fällen bestätigt. Darum ist, wo ein Heros besonders hoher Verehrung geniesst, sein Grab, als der Mittelpunkt dieser Verehrung, an ausgezeichneter und auszeichnender Stelle errichtet, auf dem Marktplatz der Stadt, im Prytaneum[1], oder, wie das Grab des Pelops in der Altis zu

[1] Grab auf dem Markte: Battos in Kyrene (Pind. *P.* 5, 87 ff.) und öfter. Im Prytaneum zu Megara Heroengräber: Paus. 1, 43, 2. 3. Adrast war auf dem Markt zu Sikyon begraben. Kleisthenes, um ihm

150 Olympia, recht inmitten des heiligen Bezirks und seines Festverkehrs[1]. Oder man legte das Grab des Heros, der Stadt und Land schützt, in das Thor der Stadt, oder an die äusserste Grenze des Landes[2]. Wo das Grab ist, da hält man den Heros selbst fest, das Grab ist sein Aufenthalt[3]: diese Vorstellung gilt überall, wenn sie sich auch nicht überall so derben Ausdruck gab wie in Tronis im Phokerlande, wo man dem Heros das Opferblut durch eine Röhre unmittelbar in seinen Grabhügel hineingoss[4]. Die Voraussetzung ist dabei in der Regel diese, dass das Heroengrab die Gebeine des Heros enthalte. Die Gebeine, jeder Rest seiner Leiblichkeit, fesseln den Heros an das Grab. Daher, wenn es galt, einen Heros und seine schützende Macht an die Stadt zu binden, man viel-

---

einen Possen zu spielen, holte aus Theben den (Leichnam des) im Leben dem Adrast so verhassten Melanippos und setzte ihn bei ἐν τῷ πρυτανείῳ καί μιν ἵδρυσε ἐνθαῦτα ἐν τῷ ἰσχυροτάτῳ. Herodot 5, 67. Themistokles hatte auf dem Markt zu Magnesia am Mäander ein μνημεῖον (Thucyd. 1, 138, 5), d. h. ein ἡρῷον (S. Wachsmuth, *Rhein. Mus.* 52, 140).

[1] τύμβον ἀμφίπολον ἔχων πολυξενωτάτῳ παρὰ βωμῷ. Pind. *Ol.* 1, 93, d. h. neben dem grossen Aschenaltar des Zeus. Die Ausgrabungen haben die pindarische Schilderung wieder vor Augen geführt (vgl. Paus. 5, 13, 1. 2).

[2] Grab im Thorgebäude: ἐν αὐτῇ τῇ πυλῇ zu Elis war Aetolos, Sohn des Oxylos begraben: Paus. 5, 4, 4; vgl. Lobeck, *Aglaoph.* 281, u, — Grab auf der Landesgrenze: Koroibos, der erste Olympiasieger, war begraben Ἠλείας ἐπὶ τῷ πέρατι, wie die Inschrift besagte. Paus. 8, 26, 4. Grab des Koroibos, Sohnes des Mygdon ἐν ὅροις Φρυγῶν Στεκτορηνῶν. Paus. 10, 27, 1.

[3] Auf eine eigenthümliche Weise wird das Grab als Aufenthalt der Heroen angedeutet, wenn die Phliusier vor dem der Demeter geweihten Feste den Heros Aras und seine Söhne καλοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδάς, indem sie hinblicken nach den Grabstätten dieser Heroen. Paus. 2, 12, 5.

[4] Jener Heros (Xanthippos oder Phokos) ἔχει ἐπὶ ἡμέρᾳ τε πάσῃ τιμάς, καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἷμα δι' ὀπῆς ἐγχέουσιν ἐς τὸν τάφον κτλ. Paus. 10, 4, 10. Aehnlich am Grabe des Hyakinthos zu Amyklae: Paus. 3, 19, 3. Der Sinn solcher Opfer ist in Griechenland kein anderer als in gleichem Falle bei irgend einem „Naturvolke“. Bei Tylor, *Primitive Cult.* 2, 28 liest man: *In the Congo district the custom has been discribed of making a channel into the tomb to the head or mouth of the corpse, to send down month by month the offerings of food and drink*

fach auf Geheiss des Orakels, die Gebeine des Heros oder was man dafür nahm, aus der Ferne holte und in der Heimath [151] beisetzte. Manche Berichte erzählen uns von solchen Reliquienversetzungen[1]. Die meisten fallen in dunkle Vorzeit; aber im hellsten Licht der Geschichte liess ja, im Jahre 476, das aufgeklärte Athen die Gebeine des Theseus von Skyros einholen[2],

---

[1] Die meisten Beispiele nennt Lobeck, *Aglaoph.* 281 u. Dort fehlt der merkwürdigste Fall, der von Herodot 1, 67. 68 ausführlich erzählte von der Versetzung der Gebeine des Orestes von Tegea nach Sparta (vgl. Pausan. 3, 3, 6; 11, 10; 8, 54, 4. Der Grund liegt auf der Hand: vgl. Müller, *Dorier* 1, 66). Sonst: Versetzung der Gebeine des Hektor aus Ilion nach Theben (Paus. 9, 18, 5. Schol. und Tzetz. *Lycophr.* 1190. 1204); des Arkas aus Mainalos nach Mantinea (Paus. 8, 9, 3; vgl. 8, 36, 8); des Hesiod von Naupaktos nach Orchomenos (Paus. 9, 38, 3); der Hippodamia aus Midea in Argolis nach Olympia (Paus. 6, 20, 7); des Tisamenos von Helike nach Sparta (Paus. 7, 1, 8); des Aristomenes aus Rhodos nach Messene (Paus. 4, 32, 3). Seltsame Geschichte von dem Schulterknochen des Pelops, Paus. 5, 13, 4—6. In allen diesen Fällen erfolgte die Versetzung auf Geheiss des Orakels (vgl. auch Paus. 9, 30. 9—11). Thatsächlichen Anlass mögen gelegentlich irgendwo aus alten Gräbern ausgegrabene Gebeine von ungewöhnlicher Grösse gegeben haben; von solchen Auffindungen wird oft geredet, vgl. W. Schmidt, *D. Atticismus* 4, 572f., und stets war man überzeugt, in solchen Riesenknochen Ueberreste eines τῶν καλουμένων ἡρώων (Paus. 6, 5, 1) vor sich zu haben (vgl. auch Paus. 1, 35, 5ff.; 3, 22, 9). Sache des Orakels mochte es sein, den Namen des betreffenden Heros festzustellen und für ehrenvolle Beisetzung der Ueberreste zu sorgen. (Ein Beispiel, allerdings aus späterer Zeit. Als man im Bette des abgelassenen Orontes einen thönernen Sarg von 11 Ellen Länge und darin eine Leiche fand, erklärte das um Auskunft gefragte Orakel des klarischen Apollo, 'Ορόντην εἶναι, γένους δὲ αὐτὸν εἶναι τοῦ 'Ινδῶν. Paus. 8, 29, 4; Philostr. *Heroic.* p. 138, 6—19 Ks.)

[2] Plut. *Cim.* 8. *Thes.* 36. Paus. 3, 3, 7. — Aus dem Jahre 437/6 hört man von einer Versetzung, auf Geheiss des Orakels, der Gebeine des Rhesos von Troas nach Amphipolis durch Hagnon und seine Athener: Polyaen. 6, 53. Die Gegend am Ausfluss des Strymon, am Westabhange des Pangaeos, ist die alte Heimath des Rhesos: schon die Dolonie nennt ihn einen Sohn des Eïoneus, Spätere, was dasselbe sagen will (s. Konon *narr.* 4), des Strymon und (gleich Orpheus) einer Muse. Im Pangaeos lebt er als weissagender Gott: dies muss Volksglaube jener Gegenden gewesen sein, den der Dichter des „Rhesos" sich nach griechischer Weise motivirt (v. 955—966). Es ist ein Stammgott der Edoner von demselben Typus wie der Zalmoxis der Geten, der Sabos, Sabazios anderer thrakischer

152 und erst als diese im Theseion beigesetzt waren, war auch Theseus völlig an Athen gefesselt.

Weil der Besitz der körperlichen Ueberreste[1] eines Heros auch den Besitz des Heros selbst verbürgte, schützten sich die Städte vielfach vor Fremden, die ihnen die kostbaren Gebeine entführen konnten, durch Geheimhaltung der Grabstätte[2].

Stämme. Für griechische Vorstellung ist er seit der Dichtung der Dolonie, von seinem Cultsitze ganz abgetrennt, zu einem sterblichen Helden geworden, mit dem die Fabel frei schaltete (vgl. Parthen. 36); die Zurückversetzung seiner Gebeine nach der Gegend des unteren Strymon (μνημεῖον τοῦ Ῥήσου in Amphipolis: Marsyas ὁ νεώτερος in Schol. Rhes. 347) und der ohne Zweifel hieran geknüpfte, ihm gewidmete heroische Cult mag eine Art von Legitimirung durch die Griechen der in jenen Gegenden von den athenischen Colonisten angetroffenen Verehrung des Rhesos bedeuten. An der Geschichtlichkeit jenes Vorganges zu zweifeln, finde ich keinen Grund, mögen auch die einzelnen Umstände, wie sie Polyaen berichtet, fabelhaft ausgeschmückt sein. — Cicero behauptet freilich von Rhesos: ***nusquam colitur*** (*de n. d.* 3, § 45), und das mag für die ciceronische Zeit richtig sein; für ältere Zeiten lässt einen göttlichen Cult des Rhesos der Schluss der Tragödie, einen heroischen die Erzählung des Polyaen bestimmt vermuthen.

[1] Bisweilen auch nur einzelner Körpertheile: wie des Schulterblattes des Pelops in Olympia (Paus. 5, 13). In Argos, auf dem Wege zur Akropolis, waren in dem μνῆμα τῶν Αἰγύπτου παίδων deren Köpfe bestattet, der Rest ihrer Leiber in Lerne. Paus. 2, 24, 2.

[2] S. Lobeck, *Aglaoph.* 281, u. Nur so ist auch zu verstehen Sophocl. *O. C.* 1522f. (anders Nauck). — Ein eigener Fall ist der des Hippolytos in Troezene: ἀποθανεῖν αὐτὸν οὐκ ἐθέλουσι (οἱ Τροιζήνιοι) συρέντα ὑπὸ τῶν ἵππων, οὐδὲ τὸν τάφον ἀποφαίνουσιν εἰδότες· τὸν δὲ ἐν οὐρανῷ καλούμενον ἡνίοχον, τοῦτον εἶναι νομίζουσιν ἐκεῖνον (ἐκεῖνοι?) Ἱππόλυτον, τιμὴν παρὰ θεῶν ταύτην ἔχοντα. Paus. 2, 32, 1. Hier scheint das Grab nicht gezeigt zu werden, weil man den Hippolytos überhaupt nicht als gestorben und also auch nicht als begraben gelten, sondern entrückt und unter die Sterne versetzt sein liess. Ein Grab war aber vorhanden, die Entrückungsfabel also nachträglich ausgedacht. (Vom Tode des H. reden ja die Dichter deutlich genug: aber was geschah mit ihm, nachdem ihn Asklepios aufs Neue zum Leben erweckt hatte? Die italische Virbiussage scheint in Griechenland wenig verbreitet gewesen zu sein. Pausanias 2, 27, 4 kennt sie aus Aricia her.) — Selten einmal wird Besitz der Heroenreliquien gesichert durch Verbrennung der Gebeine und Aussaat der Asche auf dem Markt der Stadt. So Phalantus in Tarent: Justin. 2, 4, 13ff., Solon auf Salamis (Laert. Diog. 1, 62. Plut. *Solon.* 32).

Ein Grab ist immer nöthig, um den Heros an der bestimmten Stelle festzuhalten, zum mindesten ein „leeres Grabmal“, mit dem man sich bisweilen begnügen musste[1]. In solchen Fällen 153 dachte man ihn sich vielleicht durch einen Zauber an jene Stelle gebunden[2]. Sonst ist es der Rest seines ehemaligen Leibes, der ihn gebannt hält. Auch dieser Rest ist noch ein Stück des Heros selbst; wenn auch todt und eine Mumie, heisst es einmal[3], wirkt und handelt er immer noch; seine Psyche, sein unsichtbarer Doppelgänger schwebt nahe der Leiche und dem Grabe.

Dies sind durchweg sehr uranfängliche Vorstellungen, wie sie sich sonst bei Völkern erhalten haben, die bei unentwickelter Bildung auf niedrigem Standpunkt stehen geblieben sind[4]. Finden wir solche unter Griechen der nachhomerischen Zeit wirksam, so werden wir nicht glauben wollen, dass sie damals, die Helligkeit und Freiheit der Menschen jener homerischen Welt ablösend, sich ganz neu und zum ersten Mal entwickelt hätten. Sie sind nur unter dem homerischen Rationalismus, der sie früher verdeckte, neu hervorgedrungen. Man möchte meinen, so, wie eben die dem Heroenglauben zu Grunde liegenden Vorstellungen gezeichnet sind, habe schon der Wahn-

---

Sonst dient Zerstreuung der Asche anderen Zwecken. Vgl. Plut. *Lycurg.* 31 extr., Nicol. Damasc. παραδ. 16, p. 170 West.

[1] Einige Beispiele: κενὸν σῆμα des Tiresias zu Theben: Paus. 9, 18, 4: des Achill zu Elis: Paus. 6, 23, 3; der am Krieg gegen Troja betheiligten Argiver zu Argos: Paus. 2, 20, 6; des Iolaos zu Theben: Paus. 9, 23, 1; Schol. Pind. *N.* 4, 32 (im Grabmal des Amphitryon? Pind. *P.* 9, 81), des Odysseus zu Sparta: Plut. *Q. Gr.* 48; des Kalchas in Apulien: Lycophr. 1047 f.

[2] Etwa durch ἀνάκλησις der ψυχή? p. oben p. 66, 1 (bei der Gründung von Messene ἐπεκαλοῦντο ἐν κοινῷ καὶ ἥρωάς σφισιν ἐπανήκειν συνοίκους Paus. 4, 27, 6).

[3] Καὶ τεθνεὼς καὶ τάριχος ἐὼν δύναμιν πρὸς θεῶν ἔχει τὸν ἀδικέοντα τίνεσθαι. Herod. 9, 120.

[4] Hiefür bedarf es keiner Belege im Einzelnen. Nur dieses: das Bestreben, die Gräber versteckt zu halten, begegnet oft und aus denselben Gründen, wie im griechischen Heroencult, bei sog. Naturvölkern. Vgl. hierüber Herbert Spencer, *Princ. d. Sociol.* (d. Uebers.) p. 199.

glaube der Griechen jener Urzeit ausgesehen, die in Mykenae und anderswo die Leichen ihrer Fürsten so eifrig (wie es scheint, sogar durch Einbalsamirung[1]) der Vernichtung zu 154 entziehen bemüht war, ihnen Schmuck und Geräthe ins Grab mitgab, wie zu künftigem Gebrauch und Genuss. Es ist oben ausgeführt worden, wie in den Zeiten, deren Abbild uns Homers Gedichte geben, nächst dem Umschlag der Gesinnung, auch die Gewöhnung an die völlige Vernichtung des Leichnams durch Feuer den Glauben an das Haften der Seele im Diesseits, an den Ueberresten der Leiblichkeit schwächen musste. Völlig abgestorben ist dieser Glaube dennoch nicht. Er erhielt sich, vielleicht eine Zeit lang nur in engeren Kreisen, lebendig da, wo ein Gräbercult sich erhielt, der zwar nicht auf Verstorbene neuerer Zeit sich ausdehnte, aber die längst bestehende Verehrung grosser Todten der Vergangenheit nicht völlig erlöschen liess. Ueber den Königsgräbern auf der Burg zu Mykenae stand ein Opferherd[2], der von der Fortsetzung alten Cultes der dort Begrabenen Zeugniss giebt. Der homerische Schiffskatalog erwähnt des „Grabes des Aepytos", eines alten arkadischen Landeskönigs, wie eines Mittelpunktes der Landschaft[3]: lässt das nicht an Heilighaltung jenes Grabes denken? Man zeigte und verehrte allerdings an vielen Orten Gräber solcher Heroen, die ihr Dasein nur dichterischer Phantasie verdankten, oder wohl gar nur leere Personificationen waren, abstrahirt aus den Namen von Orten und Ländern, deren Urväter sie sein sollten. In solchen Fällen war der Heroendienst zum Symbol, vielleicht vielfach zu einer kahlen Formalität geworden. Aber von solchen Fictionen eines Ahnencultes kann der Heroengräberdienst nicht ausgegangen

[1] S. Helbig, *D. homer. Epos aus d. Denkm. erl.*, p. 41 (1. Ausg.).

[2] S. oben p. 35.

[3] Il. B 603: Οἳ δ' ἔχον Ἀρκαδίην ὑπὸ Κυλλήνης ὄρος αἰπύ, Αἰπυτίου παρὰ τύμβον. — Vgl. Paus. 8, 16, 2. 3. — In der Troas sind ähnliche Denkmäler das mehrmals erwähnte Ἴλου σῆμα, das σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης, das „die Menschen" Βατίεια nennen.

sein, sie selbst sind nur als Nachahmungen eines lebensvolleren Dienstes, eines Cultus wirklicher Ahnen verständlich. Hätte ein solcher Cult nicht in thatsächlicher Ausübung vor Augen gestanden, so bliebe unbegreiflich, wie man auf die Nachbildung eines Ahnencultes in der Verehrung blosser Gedanken- 155 geschöpfe verfallen konnte. Die Nachbildung lässt ein Urbild, das Symbol, das gleichzeitige oder frühere Vorhandensein der entsprechenden Wirklichkeit voraussetzen. Wir wüssten gewiss mehr von dem Ahnencult in alten Königsgeschlechtern, wenn nicht in fast allen griechischen Staaten das Königthum frühzeitig verdrängt und seine Spuren verwischt worden wären. Einzig Sparta mag uns eine Vorstellung geben von dem, was einst an allen Sitzen königlicher Herrschaft herkömmlich sein mochte. Starb dort ein König, so wurde seine Leichenfeier mit ausschweifendem Prunke begangen, sein Leichnam (den man, selbst wenn der Tod in der Fremde eingetreten war, einbalsamirte und nach Sparta brachte) bei den Todten seines Geschlechts beigesetzt, und Ehren dem Verstorbenen erwiesen, nach Xenophons Worten, nicht wie einem Menschen, sondern als einem Heros[1]. Hier haben wir, in einem unfraglich aus

[1] Die feierliche Ansage des Todesfalles, das καταμιαίνεσθαι der dazu Berufenen (wie sonst der nächsten Verwandten des Verstorbenen), die Versammlung von Spartiaten, Periöken und Heloten (vgl. Tyrtaeus *fr.* 7) mit ihren Weibern zu Tausenden, die gewaltige Leichenklage und die Lobpreisung des Todten, die Trauer (10 Tage lang kein Marktverkehr u. s. w.): dies Alles schildert Herodot 6, 58. Er vergleicht diese so grossartige Leichenfeier mit dem bei Bestattung eines asiatischen (persischen) Königs üblichen Prunk. Οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ' ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμήκασιν (die lykurgischen νόμοι durch diese Leichenfeier): Xen. *resp. Lac.* 15, 9. König Agis I. ἔτυχε σεμνοτέρας ἢ κατ' ἄνθρωπον ταφῆς. Xen. *Hell.* 3, 3, 1. — Eine besondere Vornahme beim Begräbniss eines spartanischen Königs erwähnt Apollodor *fr.* 36. — Einbalsamirung der Leichen der in der Fremde gestorbenen Könige: Xen. *Hell.* 5, 3, 19; Diodor. 15, 93, 6; Nepos *Ages.* 8; Plut. *Ages.* 40. — Grabstätte der (noch im Tode weit von einander getrennten) Königshäuser der Agiaden und Eurypontiden: Paus. 3, 12, 8; 14, 2 (vgl. Bursian, *Geogr.* 2, 126). — Uebrigens lässt auch bei Leichenfeiern für die heraklidischen Könige in Korinth in alter Zeit Betheiligung des ganzen Volkes ver-

hoher Vorzeit fortgepflanzten Brauch, die Grundlage für die 156 Heroisirung der Todten fürstlicher Familien. Auch die Angehörigen adlicher Geschlechter (die z. Th., wie die athenischen Eupatriden, ihre Stammbäume auf alte Könige zurückführten[1]) werden einen Ahnencult aus alter Zeit erhalten haben. Wie von allem nichtstaatlichen Culte, erfahren wir von den Culten der alten durch Verwandtschaft und Verschwägerung verknüpften Geschlechtsverbände (γένη, πάτραι) wenig. Aber, wie aus ihrem Zusammenwachsen die Dorfgemeinde und endlich der Organismus der griechischen Polis entstanden ist, so hat auch der Cult, den sie den Ahnen ihrer Geschlechtsgemeinschaft widmeten, für die mannichfachen Verbände, aus denen der voll entwickelte Staat sich aufbaute, ein Vorbild abgegeben[2].

---

muthen, was von dem Zwang für die, Korinth unterworfenen Megarer, zur Leichenfeier für einen König aus dem Geschlechte der Bakchiaden nach Korinth zu kommen, erzählt wird. Schol. Pind. *N.* 7, 155 (vgl. Bekk. *Anecd.* 281, 27 ff. Zenob. 5, 8; Diogenian. 6, 34). — Auf Kreta τῶν βασιλέων κηδευομένων προηγεῖτο πυρριχίζων ὁ στρατός (wie an Patroklos' Leichenfeier, Il. 23, 131 ff.): Aristoteles in Schol. Vict. Il. Ψ 130.

[1] Εὐπατρίδαι, οἱ — μετέχοντες τοῦ βασιλικοῦ γένους. Etym. M. 395, 50. — So die Bakchiaden in Korinth Nachkommen des königlichen Geschlechts aus dem Hause des Bakchis. Die Βασιλίδαι, oligarchisch regierende Adelsfamilien in Ephesos (Aelian *fr.* 48), Erythrae (Aristot. *Polit.* 1205 b. 19), vielleicht auch in Chios (s. Gilbert, *Gr. Alt.* 2, 153) haben wohl auch ihren Stammbaum auf die alten Könige in jenen ionischen Städten zurückgeführt. Ehren der ἐκ τοῦ γένους des Androklos Stammenden zu Ephesos: Strabo 14, 633. — Der Aegide Admetos, Priester des Apollon Karneios auf Thera stammt Λακεδαίμονος ἐκ βασιλήων. Kaibel, *epigr.* 191. 192.

[2] Hier wäre des geist- und gedankenreichen Buches von Fustel de Coulanges, *La cité antique,* zu gedenken, in dem der Versuch gemacht wird, den Ahnencult, *la religion du foyer et des ancêtres,* als die Wurzel aller höheren Religionsformen (bei den Griechen: nur dieser Theil des Buches geht uns hier an) nachzuweisen und zu zeigen, wie aus den Ahnencultgenossenschaften, von der Familie angefangen, in weiter und weiter gedehnten Kreisen sich umfassendere Gemeinschaften und aus diesen zuletzt die πόλις entwickelt habe, als höchster und weitester Staatsverband und Cultverein zugleich. Der Beweis seiner Vorstellung liegt dem Verfasser jenes Buches wohl eigentlich in der schlichten Folgerichtigkeit, mit der sich die Einrichtungen und, soweit sie bekannt ist, die Entwicklung

6.

Was uns in Athen und in anderen griechischen Staaten 157 als „Geschlechter“ entgegentritt, sind allermeist Vereinigungen, für deren Mitglieder ein nachweislicher verwandtschaftlicher Zusammenhang nicht mehr Bedingung ihrer Zugehörigkeit ist. Die meisten solcher staatlich anerkannten, in sich geschlossenen Geschlechter schaaren sich um die gemeinsame Verehrung bestimmter Götter, viele verehren daneben auch einen Heros, nach dem sich, in solchem Falle, das Geschlecht benennt. Verehrten die Eteobutaden zu Athen den Butes, die Alkmeoniden den Alkmeon, die Buzygen den Buzyges, in Sparta und Argos die Talthybiaden den Talthybios u. s. w., so galt ihnen, wie ja auch der Name des Geschlechts selbst ausdrückt, der gemeinsam verehrte Heros als Ahn des Ge-

des Privatrechts und auch des öffentlichen Rechts aus den von ihm zunächst als Postulate aufgestellten Anfangssätzen ableiten liessen. Ein wirklich historischer Beweis, der nicht von den Folgen auf die Ursachen schliessen müsste, sondern aus bekannten Anfängen zu thatsächlich vorliegenden Entwicklungsstufen fortschreiten könnte, war freilich nicht zu führen. Die ganze Entwicklung müsste ja schon abgeschlossen sein, wo unsere Kenntniss erst anfängt: denn Homer zeigt sowohl die πόλις sammt ihren Unterabtheilungen (κρῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον) als die Götterreligion völlig gereift und ausgebildet. Es thut der Anerkennung der fruchtbaren Gedanken des Buches keinen Eintrag, wenn man eingesteht, dass sein Grundgedanke — was das Griechenthum betrifft — nicht über den Stand einer Intuition sich hat erheben lassen, die richtig und wahr sein könnte, aber unbeweisbar bleibt. Hat es eine Zeit gegeben, in der griechische Religion nur im Ahnencult bestand, so tragen doch unsere Blicke nicht in jene dunkle Urzeit lange vor aller Ueberlieferung, in die, von der mächtig Alles beherrschenden Götterreligion gleich der ältesten Urkunde griechischen Geistes, selbst der schmale und schlüpfrige Pfad der Schlüsse und Combinationen nicht zurückzuführen scheint. Ich habe daher in dem vorliegenden Werke, so nahe dies, seinem Gegenstande nach, zu liegen scheinen könnte, auf die Versuche, alle griechische Religion aus einem anfangs allein vorhandenen Ahnenculte abzuleiten (wie sie, ausser F. de Coulanges, in England und Deutschland noch manche Gelehrte gemacht haben), keine Rücksicht genommen.

schlechts[1]. Und dieser Ahnencult und der von dem, wenn auch nur fictiven, Ahnen hergeleitete gemeinsame Name unterscheidet die Geschlechter von den Cultgenossenschaften anderer Art, die in Athen seit Kleisthenes mit den Geschlechtern 158 in den Phratrien in rechtlich gleicher Stellung vereinigt sind. Den Genossen dieser Verbände (Orgeonen) fehlte der gemeinsame Name, der denn doch für die Angehörigen eines Geschlechts einen engeren Zusammenhang bezeichnet als den Zusammenhalt einer beliebig gewählten (nicht durch die Geburt angewiesenen) Cultvereinigung.

Ueberall wird in solchen Geschlechtern die Form eines Ahnencultes festgehalten. Und diese Form muss auch hier einst einen vollen Sinn gehabt haben. Wie immer die vom Staate anerkannten Geschlechter sich zu der ihnen eigenthümlichen Gestalt entwickelt haben mögen, ihrem ersten Ursprung nach müssen sie (nicht anders als die römischen ***gentes***) auf Geschlechtsverbände zurückgehen, die aus der im Mannesstamm erweiterten Familie hervorgewachsen und durch wirkliche Verwandtschaft zusammengehalten waren. Auch der nur symbolische Ahnencult der „Geschlechter" späterer Zeit, von denen wohl nicht eines den Grad seiner Abstammung von dem vorausgesetzten Ahnherrn nachweisen konnte, muss entsprungen sein aus dem ächten Ahnencult wirklicher Geschlechtsverbände. Das Nachbild weist auch hier auf das einstige Dasein des Vorbildes hin.

Auch die grösseren Gruppen, in die seit der Reform

---

[1] Die von einem γένος Verehrten gelten als dessen Vorfahren, γονεῖς. Bekker, *Anecd.* 240, 31: (τὰ θύματα δίδωσιν) εἰς τὰ γονέων (ἱερὰ) τὰ γένη. — Physische Verwandtschaft, ursprünglich wohl wirklich vorhanden, dann nur noch theilweise nachweisbar, der γεννῆται unter einander bezeichnet der alte Name ὁμογάλακτες für die Angehörigen desselben Geschlechts (Philochorus *fr.* 91—94), eigentlich = παῖδες καὶ παίδων παῖδες (Aristot., *Polit.* 1252 b, 18). — Das Wort πάτρα, gleichbedeutend mit γένος (Μειδυλιδᾶν πάτρα Pind. *P.* 8, 38) bezeichnet noch deutlicher die Angehörigen eines solchen Verbandes als Nachkommen Eines Stammvaters. S. Dikaearch. bei Steph. Byz. s. πάτρα.

des Kleisthenes der athenische Staat zerfiel, konnten nun der Vereinigung um den Cult eines gemeinsam verehrten Heros nicht entbehren; die Heroen der neu angeordneten Phylen[1] hatten ihre Tempel, Landbesitz, Priester, Standbilder und geregelten Cult, nicht minder die Heroen der kleineren, rein localen Abtheilungen, der Demen. Die Fiction eines Ahnencultes wurde auch hier festgehalten: die Namen der Phylen, durchweg patronymisch gebildet, bezeichnen die Angehörigen jeder Phyle als Nachkommen des Heros Eponymos oder Archegetes der Phyle[2]. Die Demen tragen zum Theil ebenfalls patronymische Bezeichnungen, grösstentheils solche, die 159 wir auch als Namen adlicher Geschlechter kennen[3]. Offenbar

---

[1] Deren Namen nach Bestimmung des delphischen Orakels aus hundert der Pythia vorgeschlagenen erwählt wurden. Aristot. Ἀθ. πολ. 21, 6. (Vgl. A. Mommsen, *Philol.* N. F. I 465f.)

[2] Statt des kahlen: ἐπώνυμοι findet sich auch als Benennung der Phylenheroen das Wort ἀρχηγέται: Aristoph. Γῆρας bei Bekker. *Anecd.* 449, 14; Plato, *Lys.* 205 D; vgl. *C. I. Att.* 2, 1191; 1575. Noch deutlicher tritt hervor, dass der Heros als Ahn seiner φυλή gilt, wenn er deren ἀρχηγός heisst: wie Oineus der ἀρχηγός der Oineiden, Kekrops ἀρχηγός der Kekropiden, Hippothoon ἀρχηγός der Hippothoontiden, bei Pseudodemosth. *Epitaph.* §§ 30. 31. Der ἀρχηγὸς τοῦ γένους ist dessen leiblicher Vorfahr und Stammvater (Pollux 3, 19): so Apollo ὁ ἀρχηγός τοῦ γένους der Seleuciden, *C. I. Gr.* 3595. Z. 26; vgl. Isocrat. *Philipp.* 32. So heissen denn auch die Angehörigen einer Phyle geradezu συγγενεῖς ihres Heros eponymos: Pseudodemosth. *Epitaph.* § 28.

[3] So kennen wir δῆμος und γένος der Ioniden, Philaïden, Butaden (über die absichtliche Unterscheidung der Eteobutaden s. Meier, p. 39) Kephaliden, Perithoïden u. s. w. S. Meier, *de gentilit. Attica* p. 35. (Solche Demen benannt ἀπὸ τῶν κτισάντων, Andere ἀπὸ τῶν τόπων: Aristot. Ἀθ πολ. 21, 5. Wo dann aus den Ortsnamen eine möglichst dem Namen einer wirklichen Person nahekommende Benennung eines Localheros abstrahirt wurde. Vgl. Wachsmuth, *Stadt Athen* II, 1, 248 ff.). An anderen Orten bestanden ganz ähnliche Verhältnisse. In Teos gleiche Namen der πύργοι (= δῆμοι) und der συμμορίαι (= γένη), z. B. Κολωτίων τοῦ Ἀλκίμου πύργου Ἀλκιμίδης (daneben auch abweichende Namen: Ναίων, τοῦ Μηράδου πύργου, Βρυσκίδης) *C. I. Gr.* 3064 (s. dazu Böckh II, p. 651.). Auf Rhodos heisst sowohl eine πάτρα als deren weitere Oberabtheilung (κτοίνα?) Ἀμφινεῖς: *I. gr. insul. m. Aeg.* I 695. Ἀμφινέων πάτραι· Εὐτελίδαι, Ἀμφινεῖς u. s. w. (Ahnencult, προγονικὰ ἱερά,

hatten sich in solchen Demen die Angehörigen einzelner Adelsgeschlechter zusammen und neben einander angesiedelt. Der (wirkliche oder auch bereits fingirte) Archeget des Geschlechts muss dann doch wohl auch als Archeget des Demos gegolten haben, und hier sieht man, wie der Cult eines Geschlechtsahnen, herübergenommen in den Cult einer grösseren Gemeinde, sich erhalten und ausbreiten konnte; an Innigkeit wird freilich sein Cult bei dieser politischen Ausweitung nicht gewonnen haben.

Ueberall zeigt der Heroencult die Form eines Ahnencultes; mindestens die wichtigeren, von grösseren Gemeinschaften verehrten Heroen galten überall als Vorfahren und Stammväter der Landes-, Stadt- und Geschlechtsgemeinden, die sie verehrten. Dass die Personen gerade dieser Urheroen fast ohne Ausnahme nur in der Dichtung oder der Phantasie ein Dasein hatten, lässt darauf schliessen, dass, als der Ahnencult im Heroendienst sich neu belebte, das Gedächtniss der wahren Archegeten des Landes, der Ahnen der herrschenden Familien und Geschlechter, mit ihrem Cult in Vergessenheit gerathen war. Man setzte einen grossen oder bedeutsamen Namen ein, 160 wo man den richtigen nicht mehr kannte; öfter auch setzte man, wo der wirkliche Stammvater des Geschlechtes noch wohlbekannt war, gleichwohl, um den Anfang der Familie möglichst hoch hinauf zu schieben und göttlichem Ursprung möglichst zu nähern, an die Spitze der Reihe den Namen eines Helden urältester Vorzeit[1]. So widmete man seine Verehrung

---

in den rhodischen κτοῖναι bezeugt Hesychius s. κτύναι, s. Martha, *bull. de corr. hell.* 4, 144.)

[1] So führten sich die Nachkommen des Bakchis in Korinth auf Aletes zurück (Diodor. 7, 9, 4; Paus. 2, 4, 3), die Nachkommen des Aepytos in Messanien auf Kresphontes (Paus. 4, 3, 8), die Nachkommen des Agis und Eurypon in Sparta auf Eurysthenes und Prokles. Die wahren Ahnen waren in diesen Fällen wohlbekannt, liessen sich auch (als im Cult zu fest eingewurzelt) nicht völlig verdunkeln: nach wie vor hiessen jene Geschlechter Βακχίδαι, Αἰπυτίδαι, nicht Ἡρακλεῖδαι (Diod. a. a. O.; Paus. 4, 3, 8), die spartanischen Königsfamilien Agiden, Eurypontiden,

dem Scheinbild, oft nur dem Symbol eines Ahnen. Immer hielt man an der Nachbildung eines wirklichen Ahnencultes fest; die Ueberreste eines wirklichen Ahnendienstes gaben das Vorbild, sie sind die wahre Wurzel, aus welcher der Heroenglaube und Heroencult hervorsprossen.

7.

Wie sich dann Ausbildung und Verbreitung des Heroenwesens im Einzelnen vollzog, können wir nicht mehr verfolgen. Die uns erhaltenen Berichte zeigen uns den Zustand der vollen Entwicklung, nicht die Stufen, die zu dieser Entwicklung führten. Von der Menge der in Griechenlands blühendsten Zeiten vorhandenen Heroendienste giebt am ersten eine Ahnung die immer noch sehr grosse Zahl von Heroengräbern und Heroenculten, die Pausanias in dem Bericht über seine Wanderung durch die wichtigsten Landschaften des alternden und in Trümmer fallenden Griechenlands der Antoninenzeit nennt. Als Heroen verehrt wurden fast alle durch die Heldendichtung verklärten Gestalten der Sage, sowohl in ihrer Heimath (wie Achill in Thessalien, Aias auf Salamis u. s. w.) als an anderen Orten, die sich etwa rühmten, ihre Gräber zu besitzen (wie die Delpher das des Neoptolemos, die Sybariten das des Philoktet u. s. w.) oder durch genealogischen Zusammenhang vornehmer Geschlechter der Stadt mit ihnen (wie z. B. Athen mit Aias und dessen Söhnen) verbunden zu sein. In Colonien namentlich mochten mit den Bestandtheilen der Bevölkerung auch die Heroenculte sich oft bunt genug mischen: so verehrte man in Tarent in gemeinsamem Heroencult die Atriden, Tydiden, Aeakiden, Laërtiaden, im Besonderen noch die Agamemnoniden,

---

und die fictiven Ahnen, Eurysthenes und Prokles, brachten es nicht zu dem vollen Ansehen von ἀρχηγέται: Ephorus bei Strabo 8, 366. In anderen, vielleicht zahlreicheren Fällen mag aber doch der fingirte Ahn den früher wohlbekannten wirklichen Stammvater ganz aus dem Gedächtniss verdrängt haben.

auch Achill hatte einen besonderen Tempel[1]. Neben den grossen Namen, denen in der Hauptsache doch der alte dichterische Ruhm in den Zeiten verbreiteten Heroendienstes zu einer nachträglichen Heroisirung verholfen haben mag, begegnen
161 zahlreiche dunkle Gestalten, deren Andenken einzig der Cult lebendig erhalten haben kann, den seit Urväterzeit eine beschränkte Gau- oder Stadtgemeinde ihnen widmete. Dies sind die wahren „Landesheroen", von deren Verehrung schon Drakon redet; als wahre Stammväter und rechte Ahnen ihrer Landschaft heissen sie auch „Archegeten"[2]. Von sieben „Archegeten" von Plataeae, die vor der Schlacht bei jener Stadt zu verehren Aristides vom delphischen Orakel angewiesen wurde, erfahren wir die Namen: keiner von ihnen ist sonst bekannt[3]. Es konnte vorkommen, dass der Name eines Heros, dem seit alter Zeit Verehrung gewidmet wurde, den Anwohnern seines Grabes selbst nicht mehr bekannt war. In Elis auf dem Markte stand ein kleiner Tempel, von Holzsäulen getragen; dass dies eine Grabcapelle sei, wusste man, den Namen aber des dort beigesetzten Heros konnte man nicht angeben[4]. Auf dem Markte zu Heraklea am Pontus war ein Grabmal eines Heros, von wilden Oelbäumen beschattet, es barg den Leichnam desjenigen Heros, den einst das delphische Orakel die Gründer von Heraklea zu „versöhnen" geheissen hatte; über seinen Namen waren die Gelehrten uneinig, die Einwohner von Heraklea nannten ihn einfach „den heimischen Heros"[5]. Im

---

[1] Ps. Aristot. *mirab.* 106.

[2] Z. B. Paus. 10, 4, 10. In dem Orakel bei Plut. *Sol.* 9: ἀρχηγοὺς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους ἵλασο.

[3] Plut. *Aristid.* 11 nennt sieben ἀρχηγέτας Πλαταιέων, Clemens *protr.* 26 A vier von diesen (Κυκλαῖος scheint verschrieben). Andokrates scheint der hervorragendste zu sein: sein τέμενος erwähnt Herodot 9, 25; sein ἡρῷον Thucyd. 3, 24, 1. Es stand in einem dichten Haine: Plut. a. a. O.

[4] Paus. 6, 24, 9. 10.

[5] Apoll. Rhod. *Argon.* 2, 835—850 erklärt, jener Heros sei Idmon der Seher, andere nannten ihn Agamestor. Schol. 845: λέγει δὲ καὶ προμαθίδας, ὅτι διὰ τὸ ἀγνοεῖν ὅστις εἴη ἐπιχώριον ἥρωα καλοῦσιν οἱ

Hippodrom zu Olympia stand ein runder Altar, vor dem die Rennpferde zu scheuen pflegten. Welcher Heros hier begraben liege, war streitig; das Volk nannte ihn kurzweg, weil er die 162 Pferde scheu machte, den Taraxippos[1]. So wurden noch manche Heroen, statt mit Eigennamen, mit Beinamen benannt, die ihre Art, ihre Wirksamkeit, ein äusseres Merkmal ihrer Erscheinung bezeichneten[2]. In Athen verehrte man einen Heros Arzt, einen Heros Feldherr, einen Heros Kranzträger[3].

Ἡρακλεῶται. Es war der vor Gründung der Colonie verehrte Localdämon, dessen Cult die Colonisten sich aneignen. Vgl. den Fall des Rhesos, oben S. 151.

[1] Paus. 6, 20, 15—19. Es war ein runder Altar, nach Manchen τάφος ἀνδρὸς αὐτόχθονος καὶ ἀγαθοῦ τὰ ἐς ἱππικήν (Grab und Altar eines, wie Grab und Altar des Aeakos auf Aegina: Paus. 2, 29, 8), Namens Olenios. Nach Anderen Grab des Dameon, Sohnes des Phlius, und seines Pferdes; oder κενὸν ἠρίον des Myrtilos, von Pelops ihm errichtet; oder des Oenomaos; oder des Alkathoos, S. des Porthaon, eines der Freier der Hippodamia (um von der Weisheit des ἀνὴρ Αἰγύπτιος, deren Pausanias an letzter Stelle gedenkt, zu schweigen). Nach Hesych. s. ταράξιππος gar des Pelops selbst; nach Lycophron 42f. eines Giganten Ischenos (s. Schol. und Tzetz.). Uebrigens schien ein ταράξιππος fast nothwendig zu den Rennbahnen der grossen Wettkampfstätten zu gehören. Auch der Isthmus und Nemea hatten die ihrigen (Paus. a. a. O. § 19); dass die Rennbahn in Delphi keinen ταράξιππος habe, wird als etwas Besonderes von Paus. 10, 37, 4 hervorgehoben. (Vgl. Pollak, *Hippodromica* [1890] p. 91 ff.)

[2] ἥρως εὔοδος *C. I. Gr.* 4838 b (vgl. Welcker, *Rhein. Mus. N. F.* 7, 618). — καλαμίτης ἥρως Demosth. *de cor.* 129 (mit Schol. und Hesych. s. v.) — ἥρως τειχοφύλαξ, ἐν Μυρίνῃ (Hesych.). — ἥρως ἐπιτέγιος *C. I. A.* III 1, 290 und I 194 (s. Hiller von Gärtr. *Philol.* 55, 180f.). — Nach Oertlichkeiten benannt: ὁ ἐπὶ βλαύτῃ ἥρως Pollux 7, 87. — ἥρωιν ἐμ πεδίῳ Att. Ins. bei v. Prott, *Leg. Graec. sacr.* I p. 5. — In Epidauros auf einem Architrav die Inschrift: ἥρωος κλαικοφόρου (*Fouilles d'Épid.* I n. 245.) τῷ κλαιχοφόρῳ auch auf einer Ins. vom Berge Ithome: v. Prott, *a. a. O.* p. 36 (n. 15, Z. 11). — Vielleicht hiehergehörig der ἥρως πάνοψ in Athen (Plato, *Lys.* Anfang; Hesych. Phot. s. v.).

[3] Ἥρως ἰατρός in Athen. *C. I. A.* II 403. 404. S. unten. — Einen ἥρως στρατηγός zu Athen nennt eine (späte) Inschrift, Ἐφημ. ἀρχαιολογ. 1884, p. 170, Z. 53. Von ihrer Beschäftigung benannt auch die Heroen Matton, Keraon in Sparta, Deipneus in Achaïa (Polemo, Athen 2, 39 C; 4, 173 F). — Das Στεφανηφόρου ἡρῷον kam bei Antiphon vor, den στεφανηφόρος ἥρως nannte Hellanicus, man kannte seinen Namen nicht.

Mancher Heros mag der Nachbarschaft, die ihn verehrte, einfach als „der Heros“ bekannt gewesen sein[1]. In solchen 163 Fällen hat ersichtlich nur das Grab und der Cultus am Grabe

---

Harpocrat. Phot. Suid. s. v.; Bekker, *Anecd.* 301, 19 ff. Vgl. Böckh, *Staatsh.* 2, 362, *C. I. Gr.* I, p. 168.

[1] In Phaleron ein Altar, καλεῖται δὲ „ἥρωος“: Gelehrte erklärten ihn für einen Altar des Androgeos, Sohnes des Minos: Paus. 1, 1, 4. Ders. 10, 33, 6: Χαραδραίοις (zu Charadra in Phokis) Ἡρώων καλουμένων (also, man nannte sie „die Heroen“) εἰσὶν ἐν τῇ ἀγορᾷ βωμοί, καὶ αὐτοὺς οἱ μὲν Διοσκούρων, οἱ δὲ ἐπιχωρίων φασὶν εἶναι ἡρώων. — ἥρωι, ἡρωΐνῃ ein Opfer bestimmt (in Marathon): Opferkalender der attischen Tetrapolis (s. IV v. Chr.) bei v. Prott, *Leg. Graec. sacr.* I p. 48. ἥρωι ἡρωΐνῃ ibid. p. 2 (*C. I. A.* I 4), saec. V. — Beschluss, eine Urkunde aufzustellen im Piraeeus παρὰ τὸν ἥρω: Dittenberger, *Syll. inscr.* 440, 26. *C. I. A.* II. 1546. 1547: ἥρῳ ἀνέθηκεν ὁ δεῖνα. Roehl, *I. G. Ant.* 29: (Mykenae) τοῦ ἥρωός ἠμι (vgl. Furtwängler, *Ath. Mitth.* 1896 p. 9) *ibid.* 323: — ἀνέθηκαν τῷ ἥρωι (Lokris). — Auf den verschiedenen über einander gelegten Stuckschichten der ἐσχάρα in dem sogen. Heroon westlich von der Altis in Olympia stand die Inschrift: Ἥρωος, Ἥρωορ, einmal auch Ἡρώων. Es scheint mir kein Grund vorzuliegen, unter diesem namenlos gelassenen Heros gerade Iamos, den Stammvater der Iamiden, zu verstehen (mit Curtius, *Die Altäre von Olympia* [Abh. d. Berl. Akad. 1881] p. 25). Warum sollte der keineswegs in Vergessenheit gerathene Name dieses hochangesehenen mantischen Heros verschwiegen sein? Man nannte den Namen des Heros nicht mehr, weil man ihn eben nicht zu nennen wusste. (Namenlose ἥρωες ἐπιχώριοι, die nach Einigen den grossen Brandaltar des Zeus in Olympia errichtet hatten, erwähnt Paus. 5, 13, 8.) In einzelnen Fällen erklärt sich die Namenlosigkeit eines Heros aus der Scheu vor dem Aussprechen furchtbarer Namen, die auch sonst bei Unterirdischen (Erinyen, auch Seelengeistern, *Rhein. Mus.* 50, 20, 3) gern verschwiegen oder umschrieben wurden. Vgl. z. B. Antonin. Lib. p. 214, 10. West. Darum wohl Narkissos als ἥρως σιγηλός bezeichnet: Strabo 9, 404.) Umgekehrt war es eine besondere Ehrung, wenn man beim Opfer für einen Heros dessen Namen ausrief. Τῷ Ἀρταχαίῃ θύουσι Ἀκάνθιοι ἐκ θεοπροπίου ὡς ἥρωϊ, ἐπουνομάζοντες τὸ οὔνομα Herodot. 7, 117. Ὕλᾳ θύουσιν, καὶ αὐτὸν ἐξ ὀνόματος εἰς τρὶς ὁ ἱερεὺς φωνεῖ κτλ. Anton. Lib. 26 extr. Vgl. Paus. 8, 26, 7. (ἐπικαλούμενοι τὸν Μυίαγρον.) — Die völlige Analogie mit dem Göttercult springt in die Augen. Man verehrte ja auch an manchen Orten Griechenlands namenlose (oder nur mit einem Epitheton benannte) Götter, ἄγνωστοι θεοί, wie in Olympia (Paus. 5, 14, 8) und sonst. In Phaleron βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων (scil. ἀγνώστων?). Paus. 1, 1, 4. (ἀγνῶτες θεοί: Pollux 8, 119. Hesych. s. v. βωμοὶ ἀνώνυμοι in Attika: Laert. D. 1, 110.)

des Heros dessen Andenken erhalten; es mochten wohl Legenden von seinem Thun und Treiben als „Geist“ umlaufen, aber was ihn einst im Leben ausgezeichnet und zur Heroenwürde hatte gelangen lassen, war vergessen. Gewiss sind gerade dies sehr alte Heroenculte gewesen. Und wie man in den angeführten Fällen zu Elis, Heraklea, Olympia unter dem namenlosen Grabstein bald diesen, bald jenen Helden der Vorzeit vermuthungsweise begraben sein liess, so mag man oft genug sich nicht auf Vermuthungen beschränkt, sondern willkürlich aber erfolgreich irgend einen glänzenden Namen aus der Heldensage zum Inhaber eines solchen herrenlos gewordenen alten Grabheiligthums gemacht haben.

8.

Im Ganzen war man um grosse oder bedeutungsvolle 164 Namen nicht verlegen, wenn es galt, die Stadtheroen zu benennen. Namentlich der Begründer der Stadt und ihrer Götterdienste und des ganzen geheiligten Kreises, der das Leben der Bürger umschloss, genoss regelmässig als Heros Archegetes hoher Verehrung[1]. Natürlich waren es meist mythische, auch wohl willkürlich fingirte Gestalten, welche die Städte und Städtchen Griechenlands und auch die Pflanzstädte in der Fremde als ihre „Begründer“ verehrten. Seit man aber nach überlegtem Plane Colonien unter einem meist mit Beirath des Orakels bestimmten, weite Machtvollkommenheit geniessenden[2] Führer aussandte und anlegte, rückten auch diese wirklichen Oikisten nach dem Tode regelmässig in den Rang der Heroen ein. Von dem Ehrengrab des heroisirten Gründers von Kyrene auf dem Marktplatz der Stadt redet Pindar[3]; die

[1] Τλαπολέμῳ ἀρχαγέτᾳ Pind. *Ol.* 7, 78; vgl. *P.* 5, 56. Die Regel bezeichnet Ephorus bei Strabo 8, p. 366: — οὐδ' ἀρχηγέτας νομισθῆναι· ὅπερ πᾶσιν ἀποδίδοται οἰκισταῖς.

[2] Δημοκλείδην δὲ καταστῆσαι τὴν ἀποικίαν αὐτοκράτορα. Volksbeschluss über Brea: *C. I. Att.* I 31.

[3] Pind. *P.* 5, 87 ff.

Bewohner des thrakischen Chersonnes opferten dem Miltiades, Sohn des Kypselos als ihrem Oikisten, „wie es Sitte ist“, und feierten ihm jährliche Wettspiele[1]; in Katana auf Sicilien lag Hieron von Syrakus begraben und wurde als Gründer der Stadt mit heroischen Ehren gefeiert[2]. In Abdera setzten die Teïer, als sie die Stadt neu gründeten, den alten Gründer Timesios aufs Neue in die Ehren des Heros ein[3]. Dagegen konnte auch einmal der alte und wahre Oikistes von der der Mutterstadt feindlich gewordenen Bevölkerung einer Colonie seiner Ehren entsetzt, statt seiner ein Anderer in die höchsten Heroenehren als nachträglich erwählter „Gründer“ eingesetzt werden: 165 wie es im Jahr 422 mit Hagnon und Brasidas in Amphipolis geschah[4].

Hier sieht man die Heroisirung schon aus dem heiligen Dunkel der Vorzeit in die nächste Gegenwart herübergezogen und bemerkt die Profanirung des Glaubens und Cultes durch politische Nebengedanken. Der Name „Heros“, ursprünglich einen Verklärten aus längst vergangener Zeit bezeichnend, musste schon den allgemeineren Sinn eines auch nach dem Tode höherer Natur und Lebenskraft Geniessenden angenommen haben, wenn solche Heroisirung jüngst Verstorbener möglich wurde. Wirklich schien zuletzt jede Art von Auszeichnung im Leben eine Anwartschaft auf die Heroenwürde nach dem Tode zu geben. Als Heroen galten nun grosse Könige, wie Gelon von Syrakus, Gesetzgeber wie Lykurg von Sparta[5], auch die Genien der Dichtkunst, von Homer bis Aeschylus und Sophokles[6], nicht weniger die hervorragendsten

---

[1] Herodot. 6, 38.

[2] Diodor. 11, 66, 4.

[3] Herodot. 1, 168.

[4] Thucyd. 5, 11. — Aehnlich im 4. Jahrhundert zu Sikyon, wo den von Männern der Gegenpartei ermordeten Euphron, den Führer des Demos, οἱ πολῖται αὐτοῦ ὡς ἄνδρα ἀγαθὸν κομισάμενοι ἔθαψάν τε ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ὡς ἀρχηγέτην τῆς πόλεως σέβονται. Xenoph. *Hell.* 7, 4, 12.

[5] Heroische Verehrung der Gesetzgeber von Tegea: Paus. 8, 48, 1.

[6] Bei Sophokles hatte die Heroisirung noch einen besonderen super-

unter den Siegern in Wettkämpfen der Körperkraft. Einem der Sieger zu Olympia, dem Philippos von Kroton, dem schönsten Manne Griechenlands zu seiner Zeit, errichteten, wie Herodot (5, 47) erzählt, die Egestäer auf Sicilien einen Heroentempel über seinem Grabe, eben seiner grossen Schönheit wegen, und verehrten ihn mit Heroenopfern.

Religiöse oder superstitiöse Motive fehlten dennoch nicht immer. Sie waren vorzugsweise im Spiel in den zahlreichen Fällen, in denen die Heroenwelt einen Zuwachs gewann durch die Weisungen des delphischen Orakels. Seit aus dunkeln An- 166 fängen der delphische Priesterstaat sich zu der Würde einer anerkannten höchsten Autorität in allen Angelegenheiten des geistlichen Rechtes emporgeschwungen hatte, wurde das Orakel, wie bei allen Begebenheiten, die auf Zusammenhang mit einem Reiche unsichtbarer Mächte hinzuweisen schienen, so namentlich auch bei dauernder Unfruchtbarkeit und Dürre des Bodens und bei pestartigen Krankheiten, die eine Landschaft betroffen hatten, um die Ursache des Unglücks befragt. Sehr häufig lautete die Antwort dahin, dass Grund des Leidens der Zorn eines Heros sei, den man durch Opfer und Stiftung eines dauernden Dienstes zu versöhnen habe; oder es wurde empfohlen, zur Abwendung des Unheils die Gebeine eines Heros aus der Fremde zu holen, daheim beizusetzen, und dem Heros eine geregelte Verehrung zu widmen[1]. Zahlreiche Heroenculte

---

stitiösen Grund: er hatte den Asklepios einst in seinem Hause als Gast aufgenommen (und ihm einen Dienst gestiftet), galt darum als besonders gottbegünstigt, und wurde nach seinem Tode als Heros Δεξίων verehrt. Etym. M. 256, 7—13. (In dem Heiligthum des Amynos, eines asklepiadischen Dämons, im Westen der Akropolis, ist ein Ehrendecret der ὀργεῶνες τοῦ Δεξίωνος zusammt denen des Amynos und des Asklepios, aus dem Ende des 4. Jahrh. v. Chr., gefunden worden: *Athen. Mittheil.* 1896 p. 299.) So sind noch manche Sterbliche, bei denen Götter als Gäste eingekehrt waren, heroisirt worden; vgl. Deneken, *De theoxeniis*, cap. II.

[1] In sämmtlichen oben p. 161 aufgezählten Beispielen war die Versetzung der Heroengebeine durch das delphische Orakel anempfohlen. Typische Beispiele für die Stiftung heroischer Jahresfeste auf Befehl des Orakels: Herodot 1, 167; Pausan. 8, 23, 7; 6, 38, 5.

sind auf diese Weise gestiftet worden: die Beispiele gehören nicht nur einer halb sagenhaften Vorzeit an. Als nach dem Tode des Kimon auf Cypern Pest und Unfruchtbarkeit ausbrach, befahl das Orakel den Bewohnern von Kition, den Kimon „nicht zu vernachlässigen“, sondern ihn als einen „Höheren“, d. h. als Heros zu verehren[1]. Auch wenn ängstliche Religiosität das Orakel wegen wunderbarer Gesichte, die Jemand gehabt hatte, oder etwa wegen seltsamer Erscheinungen an der Leiche eines jüngst Verstorbenen[2] um Auskunft fragte, deutete die Antwort auf die Thätigkeit 167 eines Heros, dem nun ein geregelter Cultus zu stiften sei. Standen wichtige Unternehmungen eines Staates bevor, Eroberung fremden Landes, Entscheidungsschlachten im Kriege, so hiess das Orakel die Anfragenden, die Heroen des Landes, dem die Eroberung galt oder in dem die Schlacht geschlagen werden sollte, vorher zu versöhnen[3]. Selbst ohne besonderen Anlass hiess bisweilen das Orakel einen Verstorbenen als Heros ehren[4].

Eigenthümlich ist der Fall des Kleomedes von Astypalaea. Dieser hatte bei der 71. Olympienfeier (486) seinen

---

[1] Plut. *Cimon* 19. Gewährsmann ist Nausikrates ὁ ῥήτωρ, der Schüler des Isokrates. Der Gott befiehlt μὴ ἀμελεῖν Κίμωνος: Kimons Geist rächte sich also durch die Pest und γῆς ἀφορία wegen „Vernachlässigung“, er verlangte einen Cult.

[2] Erscheinung in der Schlacht bei Marathon, Befehl des Orakels τιμᾶν Ἐχετλαῖον ἥρωα. Paus. 1, 32, 5. — Bienenschwarm in dem abgeschnittenen Kopfe des Onesilos zu Amathus; das Orakel befiehlt den Kopf zu bestatten, Ὀνησίλῳ δὲ θύειν ὡς ἥρωι ἀνὰ πᾶν ἔτος. Herodot 5, 114.

[3] Vor der Schlacht bei Plataeae: Plut. *Aristid.* 11. Vor der Einnahme von Salamis befiehlt das Orakel dem Solon ἀρχηγοὺς ἥρωας ἵλασο. Plut. *Sol.* 9.

[4] Dem Perser Artachaies, aus achämenidischem Geschlecht, den Xerxes, als er gestorben war, sehr feierlich bei Akanthos bestatten liess, θύουσι Ἀκάνθιοι ἐκ θεοπροπίου ὡς ἥρωϊ, ἐπουνομάζοντες τὸ οὔνομα. Herodot 7, 117 (der Ἀρταχαίου τάφος blieb eine bekannte Oertlichkeit: Aelian *h. an.* 13, 20). Schwerlich war der Grund seiner Heroisirung durch das Orakel seine ungewöhnliche Leibesgrösse, von der Herodot redet.

Gegner im Faustkampf getödtet, und war, von den Hellanodiken seines Siegeskranzes für verlustig erklärt, tief gekränkt nach Astypalaea zurückgekehrt. Dort riss er die Säule ein, welche die Decke einer Knabenschule stützte, und floh, wegen des Mordes der Knaben verfolgt, in den Ahnentempel, wo er sich in eine Kiste verbarg. Vergebens suchte man den Deckel der Kiste zu öffnen, endlich erbrach man mit Gewalt die Kiste, fand aber den Kleomedes nicht darin, weder lebend noch als Leiche. Den Gesandten, welche die Stadt an das Orakel schickte, wurde geantwortet, Kleomedes sei ein Heros geworden, man solle ihn mit Opfern ehren, da er nicht mehr sterblich sei[1]. Und somit verehrten die Einwohner von Astypalaea den Kleomedes als Heros. Hier mischt sich in die reine Vorstellung von Heroen als nach dem Tode zu göttlichem Leben Erhöheten der alte, von der Blüthezeit des Epos her unvergessene Glaube an die Entrückung einzelner 168 Menschen, die ohne zu sterben aus der Sichtbarkeit verschwinden, um mit Leib und Seele zu ewigem Leben einzugehen. Mit Kleomedes schien ein solches Wunder sich wieder einmal begeben zu haben, er war „verschwunden", „entrafft"[2]; ein „Heros" konnte er gleichwohl nur darum heissen, weil man für Entrückte, die nicht mehr sterbliche Menschen und doch nicht Götter waren, keinen allgemeinen Namen hatte. Das Orakel nennt den Kleomedes „den letzten der Heroen"; es schien wohl an der Zeit, den übermässig weit gedehnten Kreis der Heroisirten endlich zu schliessen. Das delphische Orakel[3]

---

[1] Paus. 6, 9, 6. 7, Plutarch *Romul.* 28. Oenomaus cyn. bei Euseb. *praep. evang.* 5, 34. Auch Celsus κ. Χριστιανῶν spielt auf das Mirakel an: Origen. *c. Cels.* 3, 33 p. 292. Lomm. vgl. 3, 3 p. 256; 3, 25 p. 280.

[2] Kleomedes μοίρᾳ τινὶ δαιμονίᾳ διέπτη ἀπὸ τῆς κιβωτοῦ Cels. bei Orig. *c. Cels.* 3, 33 p. 293. Oenomaus bei Euseb. *pr. ev.* 5, 34, 6 p. 265, 3 ff. Dind.: οἱ θεοὶ ἀνηρείψαντό σε, ὥσπερ οἱ τοῦ Ὁμήρου τὸν Γανυμήδην. Dadurch haben die Götter (nach der, von Oen. verhöhnten Volksmeinung) dem Kleom. Unsterblichkeit gegeben, ἀθανασίαν ἔδωκαν p. 256, 29.

[3] Selten hört man von anderen Orakeln, die zur Heroenverehrung anleiten. So aber Xenagoras bei Macrob. *Sat.* 5, 18, 30: bei Miss-

selbst hatte mit Bedacht dazu beigetragen, ihre Zahl zu vergrössern; auch hielt es den Vorsatz, nun ein Ende zu machen, keineswegs [1].

Auf welchen Voraussetzungen der Glaube an die unbedingte Autorität beruhte, welche die Griechen aller Stämme dem Orakel in Gegenständen, die mit dem Heroenwesen zusammenhingen, einräumten, ist verständlich genug. Der Gott erfindet nicht neue Heroen, er vermehrt nicht aus eigener Macht und Willkür die Schaar der Ortsheiligen, er findet sie da, wo 169 sie menschliche Augen nicht sehen können, er, der Alles durchschaut, erkennt als Geist die Geister und sieht sie thätig, wo der Mensch nur die Folgen ihrer Thätigkeit empfindet. So leitet er die Fragenden an, den wahren Grund ihrer Leiden zu heben, übernatürliche Ereignisse zu verstehen durch Anerkennung und Verehrung der Macht eines der Unsichtbaren. Er ist dem Gläubigen, hier wie auf allen Gebieten religiösen Lebens, der „wahre Ausleger" [2], er deutet nur das wirklich Vorhandene, er schafft nichts Neues, wenn auch den Menschen die durch ihn ihnen zukommende Kunde völlig neu ist. Wir freilich werden fragen dürfen, welches Motiv die kluge delphische Priesterschaft zu der Erschaffung und Erneuerung so vieler Heroendienste bewogen haben mag. In ihrer Begünstigung

---

wachs auf Sicilien ἔθυσαν Πεδιοκράτῃ τινὶ ἥρωϊ προστάξαντος αὐτοῖς τοῦ ἐκ Παλικῶν χρηστηρίου (derselbe Heros wohl ist Pediakrates, einer der von Herakles getödteten sechs στρατηγοί der ἐγχώριοι Σικανοί auf Sicilien, welche μέχρι τοῦ νῦν ἡρωϊκῆς τιμῆς τυγχάνουσιν. Diod. 4, 23, 5; aus Timaeus?).

[1] Die Verse jenes Orakels über Kleomedes: ἔσχατος ἡρώων κτλ. mögen recht alt sein, eben weil ihre Behauptung sich nicht bestätigt hat. Wenn Orakel, deren Inhalt eintrifft, mit Recht für später gemacht gelten als die Ereignisse, die sie angeblich voraussagen, so wird man billig solche Orakel, deren Verkündigungen durch Vorfälle späterer Zeit als unrichtig erwiesen werden, für älter als diese Vorfälle, die ihren Inhalt widerlegen, halten müssen.

[2] οὗτος γὰρ ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται, nach dem Worte des Plato, *Rep.* 4, 427 C.

des Heroenglaubens ist unverkennbar System, wie durchweg in der Thätigkeit des Orakels auf religions-politischem Gebiete. War es Priesterpolitik, die sie hier, wie an so vielen anderen Stellen, möglichst viele Objecte des Glaubens und des Cultus aufzufinden und auszudenken bewog? Auf der immer weiteren Ausbreitung, dem immer tieferen Eindringen einer ängstlichen Scheu vor überall unsichtbar wirkenden Geistermächten, einer Superstition, wie sie Homers Zeitalter noch nicht kannte, beruhte zu einem grossen Theil die Macht des in diesem Wirrsal dämonischer Wirkungen einzig leitenden Orakels, und man kann nicht verkennen, dass das Orakel diese Deisidämonie begünstigt und an seinem Theil gross gezogen hat. Unzweifelhaft waren aber die Priester des Orakels selbst in dem Glauben ihrer Zeit befangen, auch den Heroenglauben theilten sie jedenfalls. Es wird ihnen ganz natürlich erschienen sein, wenn sie die in den ängstlichen Anfragen wegen der Ursachen von Pest und Dürre schon halb vorausgesetzte Herleitung des Unheils von der Thätigkeit eines zürnenden Heros mehr bestätigten als zu erdenken brauchten. Sie werden nur in den einzelnen Fällen (und allerdings mit freier Erfindung der besonderen 170 Einzelumstände) ausgeführt haben, was der verbreitete Volksglaube ihrer Zeit im Allgemeinen vorschrieb. Es kommt aber hinzu, dass das Orakel Alles, was den Seelencult fördern und stärken konnte, in seinen Schutz nahm; soweit man von einer „delphischen Theologie“ reden kann, darf man den Glauben an Fortleben der Seelen nach dem Tode in seinen populären Formen und den Cult der abgeschiedenen Seelen zu den wichtigsten Bestandtheilen dieser Theologie rechnen. Wir haben hievon später noch einiges zu sagen. Lebten die Priester in solchen Vorstellungen, so lag es ihnen sehr nahe, bei seltsamen Vorfällen, bei Noth und schwerer Zeit, als wahre Urheber des Unheils die Geister verstorbener Helden der Sage, auch wohl Mächtiger der letzten Zeiten thätig zu denken und in diesem Sinne die Gläubigen zu bescheiden. So wurde der delphische Gott der Patron des Heroenwesens, wie er als ein

Patron der Heroen diese alljährlich am Theoxenienfeste zum Mahl in seinen Tempel zusammenrief[1].

9.

Von allen Seiten begünstigt, vermehrte der Heroenglaube die Gegenstände seiner Anbetung ins Unübersehbare. Nach den grossen, alle heiligsten Gefühle der Griechen tief aufregenden Freiheitskämpfen gegen die Perser schien es nicht zu viel, wenn selbst ganze Schaaren der für die Freiheit Gefallenen zu Heroen erhöhet würden; bis in späte Zeit fand alljährlich der feierliche Zug zu Ehren der bei Plataeae gebliebenen Griechen statt und das Opfer, bei dem der Archon der Stadt die Seelen „der wackeren Männer, die für Griechenland gestorben waren“, zum Mahl und Blut-171 sättigung herbeirief[2]. Auch bei Marathon verehrte man die dort einst im Kampfe Gefallenen und Begrabenen als Heroen[3].

Aus der übergrossen Menge der Heroisirten schied sich eine Aristokratie von Heroen höheren Ranges aus, vornehmlich solche Gestorbene, die, seit Alters durch Sage und Dich-

---

[1] γίνεται ἐν Δελφοῖς ἥρωσι ξένια, ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας Schol. Pind. *N.* 7. 68.

[2] Plut. *Aristid.* 21. — Grab der im Perserkriege gefallenen Megarenser auf dem Markte der Stadt: *C. I. Gr.* 1051 (= Simonid. *fr.* 107 Bgk.), Paus. 1, 43, 3. Von heroischen Ehren für diese erfährt man nichts, sie sind aber wohl vorauszusetzen. — So hatte man in Phigalia auf dem Markte ein Massengrab der hundert einst für Phigalia im Kampfe gefallenen Oresthasier, καὶ ὡς ἥρωσιν αὐτοῖς ἐναγίζουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος. Paus. 8, 41, 1.

[3] Paus. 1. 32, 4: σέβονται δὲ οἱ Μαραθώνιοι τούτους, οἳ παρὰ τὴν μάχην ἀπέθανον, ἥρωας ὀνομάζοντες. Sie lagen auf dem Schlachtfeld begraben: Paus. 1, 29, 4; 32, 3. Allnächtlich hörte man auf dem Schlachtfelde Gewieher der Rosse und Kampfeslärm. Wer dem Geistertreiben zuzusehen versuchte, dem bekam es schlecht (Paus. ebend.). Anblick der Geister macht blind oder tödtet. Von Göttern ist das ohnehin bekannt (χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργῶς). Wegen der Folgen des Erblickens eines Heros vgl. die Erzählung des Herodot 6, 117.

tung verherrlicht, über ganz Hellas hin einen Ruhm hatten, etwa die, welche Pindar[1] einmal zusammen nennt: die Nachkommen des Oeneus in Aetolien, Iolaos in Theben, Perseus in Argos, die Dioskuren in Sparta, das weitverzweigte Heldengeschlecht der Aeakiden in Aegina, Salamis und an vielen anderen Orten. Ja, von höherem Glanze umstrahlt, schienen manche der grossen Heroen von der Menge der anderen Heroen sogar dem Wesen nach verschieden zu werden. Zu den Göttern erhob nun der Glaube den Herakles, den Homer noch nicht einmal als „Heros“ in neuerem Sinne kannte, den manche Orte auch ferner noch als „Heros“ verehrten[2]. Asklepios galt bald als Heros, bald als Gott, was er von Anbeginn an gewesen war[3]. Und noch manchem Heroisirten begann man „als einem Gotte“ zu opfern[4], wohl nicht ohne Einfluss des delphischen 172 Orakels, das wenigstens bei Lykurg den Uebergang von heroischer zu göttlicher Verehrung selbst angebahnt zu haben scheint[5]. Die Grenzen zwischen Heros und Gott fingen an, fliessend zu werden, nicht selten wird ein Heros von beschränktester Local-

[1] Pind. *I.* 4, 26 ff. (vgl. *N.* 4, 46 ff.).

[2] Herodot (2, 44) hilft sich mit der Unterscheidung eines Gottes Herakles von dem Heros Herakles, Sohn des Amphitryon: καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἔκτηνται καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δ' ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι. Verbindung von θύειν und ἐναγίζειν für Herakles in Einem Opfer, zu Sikyon: Paus. 2, 10, 1. Herakles ἥρως θεός: Pindar *N.* 3, 22.

[3] Wechsel zwischen heroischer und göttlicher Verehrung, z. B. auch bei Achill. Gott war er z. B. in Epirus (als Ἄσπετος angerufen Plut. *Pyrrh.* 1), auf Astypalaea (Cic. *nat. d.* 3, § 45), in Erythrae (Inschr. aus dem 3. Jahrhundert: Dittenberger *syll. inscr.* 370, 50. 75) u. s. w. Als Heros wurde er verehrt in Elis, wo ihm ἐκ μαντείας ein leeres Grab errichtet war und an seinem Jahresfeste die Weiber ihn, bei Sonnenuntergang, κόπτεσθαι νομίζουσιν, also wie einen Gestorbenen beklagen. Paus. 6, 23, 3.

[4] Ich will keine Beispiele häufen, vgl. nur etwa Plut. *mul. virtut.* p. 255 E: τῇ Λαμψάκῃ πρότερον ἡρωϊκὰς τιμὰς ἀποδιδόντες, ὕστερον ὡς θεῷ θύειν ἐψηφίσαντο.

[5] In den bekannten Versen: ἥκεις, ὦ Λυκόοργε κτλ. Herodot 1, 65.

geltung als „Gott“ bezeichnet[1], ohne dass wir darum an eine förmliche Erhöhung zum Götterrang und hiemit verbundene Veränderung des Opferritus zu denken hätten. Die Heroenwürde schien offenbar etwas entwerthet zu sein, wenn auch die Zeit noch nicht eingetreten war, in der die Benennung eines Verstorbenen als Heros kaum noch etwas diesen vor anderen Todten Auszeichnendes bedeutete.

10.

Bei aller Ausdehnung, ja Verflüchtigung des Heroenbegriffes behielt im Volke der Heroenglaube lange Geltung und kernhaften Inhalt. Wenig stand diese Art des Geisterglaubens dem Glauben an die hohen Götter selbst an Bedeutung nach. War der Kreis der Geltung der einzelnen Stadtheroen ein enger begrenzter, so standen ihren Verehrern diese Ahnengeister, die ihnen und der Heimath allein gehörten, um so näher und waren ihnen vertrauter als andere Unsichtbare höheren Ranges. Unvergänglich wie die Götter, stehen die Heroen diesen in der Achtung nicht allzu fern, „nur dass sie 173 ihnen an Macht nicht gleich kommen“[2]. Denn sie sind auf einen engeren Wirkungskreis beschränkt, auf ihre Heimath und den begrenzten Kreis ihrer Verehrer. Sie sind local gebunden, wie die olympischen Götter längst nicht mehr (ein Heros, der vom Localen losgelöst ist, strebt schon ins Göttliche hinüber). Local gebunden sind ja sicherlich diejenigen Heroen, die aus der Tiefe, in der sie wohnen, Hilfe in Krankheiten oder Verkündigung der Zukunft heraufsenden. Nur an ihrem Grabe kann man solche Wirkungen von ihnen erhoffen, denn

[1] So nennt Eupolis den Heros Akademos, Sophokles den Heros Kolonos einen θεός u. dgl. m. S. Nauck zu Soph. *O. C.* 65.

[2] [οἱ ἥρωες καὶ αἱ ἡρωΐδες τοῖς θεοῖς τὸν αὐτὸν ἔχουσι λόγον (nämlich für die Traumdeutung)], πλὴν ὅσα δυνάμεως ἀπολείπονται. Artemidor. *onirocr.* 4, 78. — Paus. 10, 31, 11: die Alten hielten die eleusinische Weihe τοσοῦτον ἐντιμότερον als alle anderen Religionsübungen ὅσῳ καὶ θεοὺς ἐπίπροσθεν ἡρώων.

nur da ist ihr Aufenthalt. In ihnen tritt die Verwandtschaft des Heroenglaubens mit dem Glauben an jene in der Erde hausenden Götter, von denen einiges im vorigen Abschnitt gesagt ist, besonders deutlich hervor; ja, was die völlig an das Local gebundene Wirksamkeit und deren Beschränkung auf die Iatromantik betrifft, fallen beide Arten von Geistern völlig zusammen.

Hilfe in Krankheiten erwartete man namentlich, wie von Asklepios selbst, so von den Asklepiaden Machaon, der ein Grab und Heiligthum bei Gerenia an der Küste Lakoniens hatte, und Podalirios. Dieser war in Apulien, in der Nähe des Berges Garganus, begraben. Hilfesuchende legten sich auf dem Felle des als Opfer geschlachteten Widders im Heroon des Podalirios zum Schlaf nieder und empfingen von dem Heros sowohl andere Offenbarungen als die von Heilmitteln für Krankheiten von Mensch und Vieh[1]. Auch der Sohn des Machaon, Polemokrates, heilte in seinem Heiligthum zu Eua 174 in Argolis[2]. In Attika gab es einen Heros Iatros in der Stadt, dessen Hilfe in Krankheiten zahlreiche, in sein Heiligthum gestiftete silberne Nachbildungen geheilter Gliedmaassen dankbar bezeugten[3]. Ein anderer Heros Iatros, dessen Name

---

[1] Machaons μνῆμα und ἱερὸν ἅγιον bei Gerenia: Paus. 3, 26, 9. Seine Gebeine hatte Nestor aus Troja mitgebracht: § 10. Vgl. Schol. Marc. und Tzetz. Lycophr. 1048. Zuerst opferte ihm Glaukos, Sohn des Aepytos: Paus. 4, 3, 9. — Podalirios. Sein ἡρῷον lag am Fusse des λόφος Δρίον beim Berge Garganus, 100 Stadien vom Meere entfernt. Ῥεῖ δ' ἐξ αὐτοῦ ποτάμιον πάνακες πρὸς τὰς τῶν θρεμμάτων νόσους: Strabo 6, p. 284. Die im Texte angegebene Art der Incubation beschreibt Lycophron v. 1047—1055. Auch er redet von einem (vom Heilen so benannten) Flusse Ἄλθαινος (vgl. Etym. N. 63, 3, aus Schol. Lyc.), der zur Heilung mitwirke, wenn man sich mit seinem Wasser besprenge. Aus Timaeus? vgl. Tzetzes zu 1050. (Man vergleiche übrigens die Quelle bei dem Amphiaraïum zu Oropos: Paus. 1, 34, 4.)

[2] Paus. 2, 38, 6. — Der Bruder des Polemokrates, Alexanor, hatte ein Heroon zu Titane im Gebiete von Sikyon: Paus. 2, 11, 7; 23, 4, aber (obwohl schon sein Name dergleichen vermuthen liesse) von Hilfe in Krankheit wird nichts gemeldet. — Andere Asklepiaden: Nikomachos, Gorgasos, Sphyros (Wide, *Lakon. Culte* 195).

[3] Heiligthum des Ἥρως ἰατρός, in der Nähe des Theseion: Demosth.

Aristomachos gewesen sein soll, hatte in Marathon ein Heilorakel[1]. — Selten gewährten Heilung von Krankheiten andere als diese asklepiadischen Heroen. Traumweissagungen anderer Art spendeten aus ihren Gräbern heraus vor Allem solche Heroen, die einst im Leben Wahrsager gewesen waren, wie Mopsos und Amphilochos zu Mallos in Kilikien, Amphilochos auch in Akarnanien, Tiresias zu Orchomenos, Kalchas in Apulien, in der Nähe des oben erwähnten Heroon des Podalirios[2]. Aber auch Odysseus hatte ein Traumorakel bei den

de falsa leg. 249; *de cor.* 129; Apollon. *vit. Aesch.* p. 265, 5f. West. Beschlüsse wegen Einschmelzung silberner Weihgeschenke (3. u. 2. Jahrh.) *C I Att.* 2, 403. 404. — Nach Usener, *Götternamen* 149—153 wäre Ἰατρός der Eigenname dieses Heros (eigentlich eines „Sondergottes"), nicht appellativische Benennung eines namenlosen Heros (wie in ἥρως στρατηγός, στεφανηφόρος, κλαϊκοφόρος — dieser an zwei verschiedenen Orten, wie auch der ἥ. ἰατρός —: s. oben p. 173, 2). Der Ἰατρός werde ἥρως beigenannt, um ihn zu unterscheiden von einem θεὸς Ἰατρός. Das wäre aber doch nur dann möglich, wenn es einen Gott gäbe, der ἰατρός nicht nur war und mit diesem Epitheton bezeichnet wurde (wie Ἀπόλλων, Ποσειδῶν ἰατρός), sondern mit seinem Eigennamen hiess: einen solchen giebt es aber nicht. Aus dem menschlichen Eigennamen Ἰατροκλῆς die Existenz eines Gottes Ἰατρός zu erschliessen (Us. 151), wäre doch nur dann ohne Weiteres gerechtfertigt, wenn es nicht unter den mit -κλῆς componirten Eigennamen (Uebersicht bei Fick, *Griech. Personennamen*[2] p. 165ff.) eine so sehr grosse Zahl gäbe, deren erster Theil nichts weniger als ein Göttername ist. — Die Benennung ἥρως ἰατρός anders zu beurtheilen als die analoge eines ἥρως στρατηγός, ἥρως τειχοφύλαξ u. s. w. scheint kein Grund zu sein. — Es gab übrigens auch νύμφαι ἰατροί, περὶ Ἠλείαν. Hesych.

[1] *C. I. A.* 2, 404 bezeichnet den Heros, auf den sich der Beschluss bezieht, als den ἥρως ἰατρὸς ὁ ἐν ἄστει. Hiemit ist bereits ein anderer ἥρως ἰατρός ausserhalb Athens vorausgesetzt. Wenn nun das rhetor. Lexicon bei Bekker, *Anecd.* 262, 16f. (vgl. Schol. Demosth. p. 437, 20. 21. Dind.) von einem ἥρως ἰατρός des Namens Aristomachos, ὃς ἐτάφη ἐν Μαραθῶνι παρὰ τὸ Διονύσιον redet, so ist damit zwar der von Demosthenes gemeinte ἥρως ἰατρός unrichtig beschrieben (denn der ist ὁ ἐν ἄστει), aber der ausserhalb des ἄστυ in Attika verehrte Heros Arzt richtig bezeichnet. S. L. v. Sybel, *Hermes* 20, 43.

[2] Kenotaph des Kalchas (dessen Leib in Kolophon bestattet sein sollte: Νόστοι; Tzetz. Lyc. 427; Schol. Dionys. Perieg. 850) in Apulien, nahe dem Heroon des Podalirios: Lycophr. 1047 ff. Ἐγκοίμησις an seinem Heroon, Schlaf auf dem Fell des geopferten schwarzen Widders: Strabo 6, p. 284. Also ebenso wie nach Lykophron in dem Heiligthum des Poda-

Eurytanen in Aetolien [1], Protesilaos an seinem Grabmal bei 175 Elaius auf dem thracischen Chersonnes [2], Sarpedon in Kilikien, angeblich auch in Troas [3], Menestheus, der athenische Heer-

lirios. Man könnte fast an eine Verwechslung des Strabo oder des Lykophron glauben; aber der Ritus kann in beiden Heiligthümern derselbe gewesen sein: wie er sich denn ebenso in Oropos im Traumorakel des Amphiaraos findet (Paus. 1, 34, 5). — Heutzutage verehrt man bei Monte Sant' Angelo, unter dem Garganus, den Erzengel Michael, der im 5. Jahrhundert dort erschien und zwar in einer Höhle, die man vielleicht mit Recht als den ehemaligen Sitz des Incubations-Orakels des Kalchas ansieht (Lenormant, *à travers l'Apulie et la Lucanie* [Paris 1883] I, p. 61). Michael hat auch sonst das Amt (das meist wohl den heil. Kosmas und Damian zugefallen ist), alte Incubationsmantik in christlicher Verkleidung fortzusetzen (so in dem Michaëlion bei Constantinopel, dem alten Σωσθένιον: s. Malal. p. 78. 79. Bonn.; Sozom. *h. eccl.* 2, 3).

[1] Lycophr. 799 f. Aristoteles und Nicander bei Schol. zu d. St. Gab es eine Sage, die dort den Odysseus gestorben sein liess? Lykophron selbst berichtet freilich alsbald (805 ff.) ganz Anderes, zur Verwunderung seiner Scholiasten; vielleicht denkt er (wie bei Kalchas) 799f., trotz des Traumorakels, nur an ein κενὸν σῆμα des Odysseus in Aetolien.

[2] Grabmal des Prot.: Herodot 9, 116 ff. Lycophr. 532 ff. ἱερὸν τοῦ Πρωτεσιλάου Thucyd. 8, 102, 3. Orakel: Philostrat. *Heroic.*, namentlich p. 146 f. Kays. Besonders war es auch Heilorakel: Philostrat. p. 147, 30 f.

[3] Ein Orakel „*Sarpedonis in Troade*" erwähnt, in einer flüchtigen Aufzählung von Orakelstätten, Tertullian *de anima* 46. Es wäre schwer zu sagen, wie der homerische Sarpedon (nur an diesen könnte man hier denken), dessen Leib ja feierlich nach Lykien gebracht ist, in Troas ein Orakel haben konnte. Es mag ein Schreibfehler des Tertullian vorliegen. — Bei Seleucia in Kilikien ein Orakel des Apollon Sarpedonios: Diodor. 32, 10, 2; Zosimus 1, 57. Schon Wesseling zu Diodor. vol. 2, p. 519 verwies auf den genaueren Bericht in der *vita S. Theclae* des Basilius, Bischof von Seleucia. S. die Auszüge daraus bei R. Köhler, *Rhein. Mus.* 14, 472 ff. Dort wird das Orakel als ein Traumorakel des Sarpedon selbst, an seinem Grabe bei Seleucia befragt, beschrieben. Und zwar ist, wie Köhler hervorhebt, von Sarpedon, dem Sohne der Europa, dem Bruder des Minos, die Rede (dieser kretische Sarpedon kam zuerst bei Hesiod vor, von dem homerischen ist er ganz verschieden: Aristonic. zu Z. 199. Ja, Homer kennt überhaupt neben Rhadamanthys keinen anderen Bruder des Minos: Il. 14, 322. Manche setzten ihn dennoch dem homerischen Sarpedon, dem Lykier [Zrppädoni auf dem Obelisk von Xanthos: Lyc. inscr. Taf. VII Z. 6], gleich; er habe drei γενεαί durchlebt: Apollodor. 3, 2, 4; vgl. Schol. V. Il. Z. 199. Ein Kunststück im

176 führer, fern in Spanien[1], Autolykos in Sinope[2], vielleicht auch Anios auf Delos[3]. Eine Heroïne, Hemithea genannt, hatte ein Traumorakel, in dem sie auch Heilung von Krankheiten spendete, zu Kastabos in Karien[4]; Pasiphaë weissagte in Träumen zu Thalamae an der lakonischen Küste[5]. — Da

---

Geschmack des Hellanicus. Andere machten den kretischen S. zum Grossvater des lykischen: Diodor. 5, 79, 3). Das Orakel war eigentlich dem Sarpedon geheiligt, Apollo scheint sich auch hier an die Stelle des „Heros" geschoben zu haben, wie an die Stelle des Hyakinthos in Amyklae. Dass Sarpedon darüber nicht ganz vergessen wurde, zeigt jener christliche Bericht. Vielleicht galt Apoll nur als Patron des Orakels. dessen eigentlicher Hüter doch Sarpedon blieb. Gemeinsamkeit des Cultus bedeutet es wahrscheinlich, wenn Apoll dort Ἀπόλλων Σαρπηδόνιος hiess: so gab es in Tarent, wohl aus Sparta und Amyklae übertragen, einen τάφος παρὰ μέν τισιν Ὑακίνθου προσαγορευόμενος, παρὰ δέ τισιν Ἀπόλλωνος Ὑακίνθου (woran nichts zu ändern ist): Polyb. 8, 30, 2; in Gortyn einen Cult des Atymnos (Solin. p. 82, 2 ff.), des Geliebten des Apollo (oder des Sarpedon), der auch als Apollon Atymnios (Nonnus *Dion.*) verehrt wurde.

[1] Die Einwohner von Gadeira opfern dem M.: Philostr. *V. Apoll.* 5, 4. p. 167, 10. Τὸ Μενεσθέως μαντεῖον am Bätis erwähnt Strabo 3, p. 140. Wie er dahin kam, ist unbekannt.

[2] Strabo 12, p. 546. Aut. kam dorthin als Theilnehmer am Amazonenzug des Herakles und am Argonautenzuge. Apoll. Rhod. 2, 955 bis 961. Plut. *Lucull.* 23.

[3] Den Anios (vgl. Meineke, *Anal. Alex.* 16. 17; Wentzel, bei Pauly-Wissowa s. Anios) lehrt Apollo die Mantik und verleiht ihm grosse τιμάς: Diodor 5, 62, 2. Als μάντις nennt ihn auch Clemens Al. *Strom.* I, p. 334 D. Vermuthlich galt er also als mantischer Heros in dem Cult, den man ihm auf Delos widmete (δαίμονας ἐπιχωρίους aufzählend nennt Clemens Al. *protr.* 26 A auch: παρὰ δ' Ἠλείοις Ἄνιον: παρὰ Δηλίοις corrigirte schon Sylburg). Priester des Anios, ἱερεὺς Ἀνίου auf Delos: *C. I. Att.* 2, 985 D, 10; E 4. 53.

[4] Diodor. 5, 63, 2. Dort wird sie identificirt mit Molpadia, Tochter des Staphylos. Dann wäre ἡμιθέα wohl eigentlich eine appellativische Bezeichnung der Heroïne, deren Eigenname zweifelhaft war, wie der Name der oben S. 173 f. genannten Heroen. (Ganz verschieden ist von dieser H. die gleichnamige Tochter des Kyknos.)

[5] Plut. *Agis* 9; vgl. Cic. *de divin.* 1, 43. Da zu Thalamae ein Traumorakel der Ino erwähnt wird, vor deren Tempel ein Bild der Pasiphaë stand (Paus. 3, 26, 1), so ist vielleicht, mit Welcker, *Kl. Schr.* 3, 92, anzunehmen, dass dasselbe Orakel einst der P., dann der Ino geheiligt war. (Nur daran, dass Pasiphaë = Ino wäre, ist natürlich nicht

für keinen dieser Heroen ein besonderer Grund in der Sage gegeben war, der gerade von ihm mantische Thätigkeit erwarten 177 liess, so wird man glauben müssen, dass Kenntniss der Zukunft und Vermittlung solcher Kenntniss an die noch Lebenden den zum Geisterdasein erhobenen Seelen der Heroen überhaupt zukam. Die uns zufällig erhaltenen Nachrichten lehren uns einige völlig und dauernd eingerichtete Heroenorakel kennen; es mag deren noch manche gegeben haben, von denen wir nichts hören, und vereinzelte und gelegentlich ausgeübte mantische Thätigkeit mag auch anderen Heroen nicht verwehrt gewesen sein[1].

11.

Sind die Orakelheroen durchaus an die Stätte ihres Grabes gebunden, so zeigt auch, was uns an Legenden, die von Erscheinungen einzelner Heroen oder ihrem unsichtbaren Thun erzählen, erhalten ist, diese Heroen, wie in unseren Volkssagen die Geister alter Burgen und Höhlen, in die Grenzen ihrer

---

zu denken, wie denn auch W. das wohl nicht meint. Ino mag sich an Stelle der P. eingeschoben haben.) Μαντεῖον τῆς Πασιφάης auch erwähnt bei Apollon *mirab.* 49: s. dazu Müller, *Fr. hist.* 2, 288.

[1] Etwas Derartiges scheint angedeutet zu werden bei Pindar *Pyth.* 8, 57: ich preise den Alkmaeon, γείτων ὅτι μοι καὶ κτεάνων φύλαξ ἐμῶν ὑπάντασέ τ' ἰόντι γᾶς ὀμφαλὸν παρ' ἀοίδιμον μαντευμάτων τ' ἐφάψατο συγγόνοισι τέχναις. Die vielbesprochenen Worte kann ich nur so verstehen. Alkmäon hatte ein ἡρῷον neben Pindars Hause („Hüter seines Besitzes" kann er genannt werden entweder nur als Schutzgeist seiner Nachbarn, oder weil Pindar Gelder in seinem Heiligthum deponirt hatte, nach bekannter Sitte [s. Büchsenschütz, *Besitz u. Erwerb im cl. Alt.* p. 508 ff.]); als einst P. nach Delphi zu gehen im Begriff stand, „machte sich Alkmäon an die in seinem Geschlechte üblichen Wahrsagekünste" (τέχναις zu verb. mit ἐφάψ. nach pindarischer Constructionsweise), d. h. er gab ihm im Traum eine Weissagung (worauf bezüglich, deutet P. nicht an), wie das im Geschlecht der Amythaoniden üblich war, nur gerade sonst nicht Sache des Alkmäon, der, anders als sein Bruder Amphilochos, nirgends ein eigentliches Traumorakel gehabt zu haben scheint (nur ein Flüchtigkeitsversehen wird es sein, wenn Clemens Al. *Strom.* I p. 334 D dem Alkmäon, statt des Amphilochos, das Orakel in Akarnanien zuertheilt).

Heimath, in die Nähe ihrer Gräber und ihrer Cultstätten gebannt. Es sind meist schmucklose Geschichten von dem Groll eines Heros, wenn dessen Rechte gekränkt oder sein Cult vernachlässigt war. In Tanagra[1] war ein Heros Eunostos, der, durch trügerische List eines Weibes ums Leben gekommen, 178 kein Weib in seinem Haine und an seinem Grabe duldete[2]; kam doch eine von dem verhassten Geschlechte dorthin, so war Erdbeben oder Dürre zu befürchten, oder man sah den Heros zum Meere (das alle Befleckungen abwäscht) hinabgehen, sich zu reinigen. In Orchomenos ging ein Geist „mit einem Steine" um und verwüstete die Gegend. Es war Aktäon, dessen sterbliche Reste darauf, nach Geheiss des Orakels, feierlich beigesetzt wurden; auch stiftete man ihm ein ehernes Bild, das mit Ketten an einen Felsen angefesselt wurde, und beging alljährlich ein Todtenfest[3]. Von dem Groll des Minos gegen die Kreter, weil sie seinen gewaltsamen Tod nicht gerächt, dagegen dem Menelaos zu Hilfe gezogen waren, erzählt mit ernstem Gesicht Herodot[4]. Schon ein tieferer Sinn liegt in der ebenfalls von Herodot überlieferten Legende vom Heros Talthybios, der, nicht eigene Unbill, sondern ein Vergehen gegen Recht und sittliche Satzung rächend, die Spartaner wegen der Ermordung persischer Gesandten, er selbst der Hort der Boten

---

[1] Plutarch, *Q. Gr.* 40.

[2] So darf zu dem Heroen des Okridion auf Rhodos kein Herold kommen: Plut. *Q. Gr.* 27, kein Flötenbläser kommen zu, der Name des Achill nicht genannt werden an dem Heroon des Tenes auf Tenedos: ibid. 28. Wie alter Groll eines Heros auch in seinem Geisterleben fortdauert, davon ein lehrreiches Beispiel bei Herodot 5, 67.

[3] Paus. 9, 38, 5. Die Fesseln sollen jedenfalls das Bild (als Sitz des Heros selbst) an den Ort seiner Verehrung binden. So hatte man in Sparta ein ἄγαλμα ἀρχαῖον des Enyalios in Fesseln, wo eben die γνώμη Λακεδαιμονίων war, οὔποτε τὸν Ἐνυάλιον φεύγοντα οἰχήσεσθαί σφισιν ἐνεχόμενον ταῖς πέδαις. Paus. 3, 15, 7. Aehnlich anderwärts: s. Lobeck. *Aglaoph.* 275 (vgl. noch Paus. 8, 41, 6). Aus dem auffallenden Anblick des Bildes am Felsen wird dann wohl die (ätiologische) Legende von dem πέτραν ἔχον εἴδωλον entstanden sein.

[4] Her. 7, 169. 170.

und Gesandten, strafte[1]. Das furchtbarste Beispiel von der Rache eines Heros hatte man an der Sage des Ortsheros der attischen Gemeinde Anagyrus. Einem Landmann, der seinen heiligen Hain umgehauen hatte[2], liess der Heros erst die Frau sterben, gab dann der neuen Gattin des Mannes eine sträfliche 179 Leidenschaft zu dessen Sohne, ihrem Stiefsohne, ein; dieser widersteht ihrem Verlangen, wird von der Stiefmutter beim Vater verklagt, von diesem geblendet und auf einer einsamen Insel ausgesetzt: der Vater, aller Welt verhasst geworden, erhängt sich selbst, die Stiefmutter stürzt sich in einen Brunnen[3].

An dieser Erzählung, die auch dadurch merkwürdig ist, weil in ihr dem Heros, wie sonst wohl den Göttern, eine Einwirkung auf das Innere des Menschen, seine Stimmung und seine Entschlüsse zugetraut wird, mag ein an Poesie höheren Styls gewöhnter Geschmack manches abgerundet haben[4]. Im Allgemeinen tragen die Heroenlegenden einen völlig volksthümlichen Charakter. Es ist eine Art von niederer Mythologie, die in ihnen noch neue Schösslinge trieb, als die Götter- und Heldensage nur noch in der Ueberlieferung sich erhielt, Dichtern zu unerschöpflicher Combination überlassen, aber nicht mehr aus dem Volksmunde frisch nachquellend. Die Götter schienen zu fern gerückt, ihr sichtbares Eingreifen in das Menschenleben schien nur in alten Sagen aus der Vorzeit glaublich. Die Heroengeister schwebten näher den Lebenden, in Glück und

---

[1] Herod. 7, 134—137.

[2] Heiligkeit der einem Heros gewidmeten Bäume und Haine: vgl. Aelian. *var. hist.* 5, 17; Paus. 2, 28, 7, namentlich aber Paus. 8, 24, 7.

[3] Die Geschichte von der Rache des Heros Anagyros erzählen, mit einigen Varianten in Nebendingen, Hieronym. bei Suidas s. Ἀνάγυρ. δαίμων = Apostol. *prov.* 9, 79; Diogenian. *prov.* 3, 31 (im cod. Coisl.: I p. 219 f. Gotting.). Vgl. Zenob. 2, 55 = Diog. 1, 25. — Aehnliche Sagen von einem δαίμων Κιλίκιος, Αἴνειος lässt voraussetzen, lehrt aber nicht kennen Macarius *prov.* 3, 18 (II, p. 155. Gott.).

[4] Die Erzählung bei Suidas geht auf den Bericht des Hieronymus Rhod. περὶ τραγῳδιοποιῶν (Hier. *fr.* 4. Hill.) zurück, der die Sage mit dem Thema des euripideischen Phoinix in Vergleichung brachte.

Unglück spürte man ihre Macht; in Märchen und Sagen des Volkes, die sich an Ereignissen der eigenen Gegenwart erzeugen konnten, bilden sie nun das übernatürliche Element, ohne dessen Hereinspielen Leben und Geschichte für eine naive Auffassung keinen Reiz und keine Bedeutung haben.

Wie solche Heroenmärchen aussehen mochten, kann statt 180 vieler, die wohl einst umliefen, ein uns zufällig erhaltenes Beispiel lehren. Bei Temesa in Lucanien ging einst ein Heros um und erwürgte, wen er von den Einwohnern ergreifen konnte. Die Bewohner von Temesa, die schon an Auswanderung aus Italien dachten, wandten sich in ihrer Noth an das delphische Orakel und erfuhren da, dass das Gespenst der Geist eines einst von Einwohnern des Landes wegen Schändung einer Jungfrau erschlagenen Fremden sei[1]; man solle ihm einen heiligen Bezirk weihen, einen Tempel bauen und zum Opfer ihm alljährlich die schönste der Jungfrauen von Temesa preisgeben. So thaten die Bürger von Temesa, der Geist liess ihnen im Uebrigen Ruhe, aber alljährlich fiel ihm das grässliche Opfer. Da kam, in der 77. Olympiade, ein berühmter Faustkämpfer, Euthymos aus Lokri, von Olympia sieggekränzt nach Italien zurück; er hörte zu Temesa von dem eben bevorstehenden Opfer, drang in den Tempel ein, wo die auserlesene Jungfrau auf den Heros wartete; Mitleid und Liebe ergriff ihn. Und als der Heros nun herankam, liess der schon in so vielen Zweikämpfen Siegreiche sich in einen Kampf mit ihm ein, trieb ihn schliesslich ins Meer und befreite die Landschaft

[1] Nach Pausanias wird der Geist als der eines Gefährten des Odysseus erklärt. Strabo nennt genauer den Polites, einen der Genossen des Odysseus. Aber die Copie eines alten Gemäldes, welches das Abenteuer darstellte, nannte den Dämon vielmehr Lykas, und zeigte ihn schwarz, in furchtbarer Bildung und mit einem Wolfsfell bekleidet. Letzteres wohl nur andeutend statt völliger Wolfsgestalt, wie sie der athenische Heros Lykos zeigte (Harpocrat. s. δεκάζων). Wolfsgestalt für einen todtbringenden Geist der Unterwelt, wie noch öfter (vgl. Roscher, *Kynanthropie* 60. 61). Dies wird die ältere Sagengestalt sein. Erst nachträglich mag der Dämon heroisirt worden sein.

von dem Ungethüm. Es ist wie in unserem Märchen von dem Jungen, der auszog, das Gruseln zu lernen[1]; und natürlich, da nun das Land erlöst ist, feiert der Ritter „Wohlgemuth“ 181 glänzende Hochzeit mit der befreiten Schönen. Er lebte bis in das höchste Alter, da aber stirbt er nicht, sondern wird lebend entrückt und ist nun selbst ein Heros[2]. —

Solche Helden der panhellenischen Kampfspiele, wie Euthymos einer war, sind Lieblingsgestalten der Volkssage, sowohl im Leben als in ihrem Geisterdasein als Heroen. Gleich von dem Zeitgenossen des Euthymos, Theagenes von Thasos, einem der gefeiertsten Sieger in allen grossen Wettkämpfen, lief eine Geschichte um, wie nach seinem Tode ein Gegner sein ehernes Standbild nächtlich gepeitscht habe, bis einst das Bild

[1] Im Uebrigen klingt die Geschichte ja vornehmlich an an griechische Märchen, in denen von ähnlichen Befreiungsthaten erzählt wird; nicht nur an die Sagen von Perseus und Andromeda, Herakles und Hesione, sondern auch an den Kampf des Herakles mit Thanatos um Alkestis bei Euripides, des Koroibos mit der Ποινή in Argos, wird man sich erinnert fühlen. Bis in Einzelheiten stimmt aber die Sage von Euthymos und dem Heros von Temesa überein mit der entlegenen Fabel von dem bei Krisa am Fuss des Parnass hausenden Unthier Lamia oder Sybaris, das Eurybatos bezwingt, wie sie, nach Nikanders Ἑτεροιούμενα, Antoninus Liberalis cap. 8 erzählt (und wie sie noch heute als Märchen erzählt wird. S. B. Schmidt, *Gr. Märchen* 142, 246 f.). Es wird gleichwohl nicht nöthig sein, Nachahmung der einen Erzählung in der anderen anzunehmen, Beide geben, unabhängig von einander, den gleichen (übrigens bei allen Völkern verbreiteten) Märchentypus wieder. Das von dem Helden bezwungene Ungeheuer ist stets ein chthonisches Wesen, eine Ausgeburt der Hölle: Thanatos, Poine, Lamia (dies der Artname, Σύβαρις scheint der Specialname dieser bestimmten Lamia zu sein), der gespenstische „Heros“ zu Temesa.

[2] Paus. 6, 6, 7—11 (der Hauptbericht); Strabo 6, p. 255; Aelian. *v. h.* 8, 18; Zenob. 2, 31. Suidas s. Εὔθυμος. Die Entrückung bei Paus. Ael. und Suidas. Nach Aelian geht er zum Flusse Kaikinos bei seiner Vaterstadt Lokri und verschwindet (ἀφανισθῆναι). (Der Flussgott Kaikinos galt als sein wahrer Vater. Paus. 6, 6, 4.) Vermuthlich wird in der Nähe des Flusses das Heroon des Euthymos gewesen sein. Heroenwürde des Euthymos durch Blitzschlag in seine Standbilder bestätigt: Kallimach. *fr.* 399 (Plin. *n. h.* 7, 152. Schol. Pausan., *Hermes* 29, 148). Unterschrift des Standbildes des E. zu Olympia: *Archäol. Zeitung* 1878 p. 82.

auf ihn fiel und ihn erschlug, wie dann die Thasier das mörderische Bild ins Meer versenkten, aber nun (in Folge des Zornes des Heros) durch Unfruchtbarkeit geplagt wurden, bis sie, auf mehrmals wiederholte Anweisung des delphischen Orakels, das versenkte Standbild wieder auffischten, neu aufrichteten und ihm „wie einem Gotte" opferten [1]. — Merkwürdig ist diese Ge- 182 schichte auch dadurch, dass hier, im Gefolge des Heroenglaubens, die alterthümlich rohe, bei allen der Idololatrie ergebenen Völkern vorkommende Vorstellung, dass die Macht eines „Geistes" in seinem Abbilde wohne, so unbefangen wie selten hervortritt. Sie liegt noch manchen Sagen von der Rache stummer Bilder an ihren Beleidigern zu Grunde [2]. Die Standbilder des Theagenes übrigens heilten noch in späten Zeiten Fieberkranke [3], ebenso die eines anderen berühmten Faustkämpfers, des Polydamas von Skotussa [4]. Ein achäischer Olympionike, Oibotas von Dyme, hatte durch einen Fluch Jahrhunderte lang [5] Siege der Achäer im Wettkampf verhindert; als er versöhnt war, knüpfte an sein Standbild sich die Verehrung der Achäer, die in Olympia sich zu einem Wettkampf anschickten [6].

---

[1] Paus. 6, 11, 2—9. Dio Chrys. *or.* 31, p. 618, 619 R. Vgl. auch Oenomaus bei Euseb. *praep. ev.* 5, 34, 9—15. Oenomaus spielt § 16 auf eine sehr ähnliche Legende von einem Pentathlos Euthykles in Lokri und seinem Standbilde an.

[2] Bekannt ist, aus Aristoteles *Poet.* 9, p. 1425 a, 7 ff. (*mirab. ausc.* 158), die Geschichte von Mitys (oder Bitys) in Argos. Noch einige solche Legenden verzeichnet Wyttenbach. *Plut. Moral.* VII, p. 361 (Oxon.); vgl. noch Theokrit. *Idyll.* 23. — Wie in der Geschichte vom Theagenes das Standbild als des Mordes schuldig bestraft wird, so liegt in der That die Vorstellung von fetischartiger Beseelung lebloser Körper dem alten Brauch des athenischen Blutrechts, im Prytaneion zu richten περὶ τῶν ἀψύχων τῶν ἐμπεσόντων τινὶ καὶ ἀποκτεινάντων (Poll. 8, 120 nach Demosth. *Aristocr.* 76, vgl. Aristot. 'Αθ. πολ. 57, 4), zu Grunde. Von Anfang an nur symbolisch kann ja solches Gericht nicht gemeint gewesen sein.

[3] Lucian *deor. concil.* 12. Paus. 6, 11, 9.

[4] Lucian *a. a. O.* Ueber Polydamas s. Paus. 6, 5 und, ausser vielen Anderen, Euseb. *Olympionic.* Ol. 93, p. 204 Sch.

[5] Sein Sieg war in Ol. 6 (s. auch Euseb. *Olympionic.* Ol. 6, p. 196) errungen, das Standbild wurde ihm erst Ol. 80 gesetzt: Paus. 7, 17, 6.

[6] Paus. 7, 17, 13. 14.

12.

Der Heroenglaube nahm doch auch einen höheren Schwung. Nicht nur in freien Kampfspielen, auch in wahrer Noth, in den Kämpfen um alle höchsten Güter, um Freiheit und Bestand des Vaterlandes waren die Heroen den Griechen zur Seite. Nirgends tritt uns so deutlich entgegen, wie wahr und lebendig damals unter den Griechen der Heroenglaube war, als in dem, was uns von Anrufung der Heroen und ihrer Einwirkung in den Perserkriegen erzählt wird. Bei Marathon sahen Viele, wie eine 183 Erscheinung des Theseus in voller Rüstung den Kämpfern voran gegen die Barbaren stürmte[1]. In dem Gemälde des Panainos (Bruders des Phidias) in der bunten Halle zu Athen trat unter den Marathonkämpfern ein Heros Echetlos hervor, von dessen Erscheinung in der Schlacht eine eigene Legende erzählt wurde[2]. In dem Kriege gegen Xerxes wurde Delphi durch zwei der einheimischen Heroen gegen einen persischen Streifzug vertheidigt[3]. Am Morgen vor Beginn der Seeschlacht bei Salamis beteten die Griechen zu den Göttern, die Heroen aber riefen sie unmittelbar zu thätlicher Hilfe: den Aias und Telamon rief man von Salamis herbei, um Aeakos und die anderen Aeakiden wurde ein Schiff nach Aegina ausgeschickt[4]. So wenig waren den Griechen diese Heroengeister nur Symbole oder grosse Namen; man erwartete ihr körperliches Eingreifen in der Entscheidungsstunde. Und sie kamen und halfen[5]: nach gewonnener Schlacht wurde, wie den Göttern, so auch dem Heros Aias ein Dreiruderer aus der Kriegsbeute als Dankes-

[1] Plut. *Thes.* 35. [2] Paus. 1, 13, 3; 32, 5.

[3] Herodot 8, 38. 39.

[4] Herodot 8, 64. Man bemerke den Unterschied: εὔξασθαι τοῖσι θεοῖσι καὶ ἐπικαλέσασθαι τοὺς Αἰακίδας συμμάχους. So heisst es bei Herodot 5, 75, dass ins Feld den Spartanern beide Tyndariden ἐπίκλητοι εἵποντο. (Die Aegineten schicken die Aeakiden den Thebanern zu Hilfe, die Thebaner aber, da die Hilfe nichts fruchtete, τοὺς Αἰακίδας ἀπεδίδοσαν. Herodot 5, 80. 81.)

[5] Plut. *Themist.* 15.

opfer gewidmet[1]. Ein salaminischer Localheros, Kychreus, war den Griechen zu Hilfe gekommen, in Schlangengestalt, 184 in der die Heroen, wie die Erdgötter, oft erschienen[2]. Mit Ueberzeugung bekannte man nach der Schlacht, der Sieg sei Göttern und Heroen zu verdanken[3]. Die Heroen und ihre Hilfe sind es, wie Xenophon ausspricht, die im Kampfe gegen die Barbaren „Griechenland unbesiegbar machten“[4]. Seltener hören wir von thätigem Eintreten der Landesheroen bei Kämpfen griechischer Staaten unter einander[5].

Auch in das engste Leben der Einzelnen greifen, störend oder fördernd, die Heroen ein, wie einst in der Fabelzeit die Götter. Man wird sich an bekannte Göttersagen erinnert fühlen, und doch den Abstand vom Erhabenen zum Idyllischen ermessen, wenn man bei Herodot treuherzig und umständlich erzählt findet, wie einst Helena, in eigener Gestalt einer Amme begegnend, die an ihrem Grabe zu Therapne um Schönheit für ihr hässliches Pflegekind gebetet hatte, das Kind durch Bestreichen zum schönsten Mädchen in Sparta machte[6]; oder wie der Heros Astrabakos in der Gestalt des Ariston, Königs von Sparta, zu dessen Gemahlin schleicht und sie zur Mutter 185 des Demaratos macht[7]. Das Heroon dieses Astrabakos lag

---

[1] Herodot. 8, 121.

[2] Kychreus: Paus. 1, 36, 1. Der Heros selbst erscheint als Schlange (wie z. B. auch Sosipolis in Elis, vor der Schlacht: Paus. 6, 20, 4. 5; Erichthonios: Paus. 1, 24, 7), wie denn οἱ παλαιοὶ μάλιστα τῶν ζώων τὸν δράκοντα τοῖς ἥρωσι συνῳκείωσαν (Plut. *Cleom.* 39). Der Heros selbst ohne allen Zweifel war die in Eleusis gehaltene Tempelschlange, der Κυχρείδης ὄφις, den nach der rationalisirenden Erzählung des Strabo 9, p. 393/4 Kychreus nur aufgenährt hätte.

[3] Themistokles bei Herodot 8, 109.

[4] Xenophon *Cyneg.* 1, 17.

[5] Die Dioskuren halfen den Spartanern im Kriege: Herodot 5, 75; der lokrische Aias den Lokrern in Italien: Paus. 1, 29, 12. 13. Konon 18 (ausgeschmückte, nicht mehr naive Legende, von Beiden aus gleicher Quelle entnommen).

[6] Herodot 6, 61 (aus Herodot Paus. 3, 7, 7). Zu Therapne das Grab der Helena: Paus. 3, 19, 8.

[7] Herodot 6, 69. So galt auf Thasos der vorhin genannte Theagenes

gleich vor der Thüre des Hauses des Ariston[1]; so legte man oft gleich neben der Hausthür das Heiligthum eines Heroen an, der dann wohl ein besonderer Beschützer seines Nachbarn wurde[2].

In allen Lagen des Lebens, in Glück und Noth, sind die Heroen den Menschen nahe, dem Einzelnen wie der Stadt. Von dem Heros, den eine Stadt verehrt, wird jetzt oft (wie sonst von den Stadtgöttern) gesagt, dass er sie beherrsche, innehabe, über ihr walte[3]; er ist ihr rechter Schirmherr. Es

---

nicht als Sohn des Timosthenes, τοῦ Θεαγένους δὲ τῇ μητρὶ Ἡρακλέους συγγενέσθαι φάσμα ἐοικὸς Τιμοσθένει. Paus. 6, 11, 2. — An die Fabel von Zeus und Alkmene erinnert man sich ohnehin. Man beachte aber, wie nahe solche Geschichten, wie die bei Herodot so treuherzig erzählte, an bedenkliche Novellen streifen, in denen irgend ein profaner Sterblicher bei einer arglosen Frau, in Verkleidung, die Rolle eines göttlichen oder dämonischen Liebhabers spielt. Dass auch in Griechenland derartige Geschichten umliefen, lässt sich vielleicht aus Eurip. *Ion.* 1530 ff. schliessen. Ovid, *Met.* 3, 281 sagt geradezu: *multi nomine divorum thalamos iniere pudicos.* Ein Abenteuer dieser Art erzählt der Verfasser der Briefe des Aeschines N. 10 und er weiss gleich noch zwei ähnliche Beispiele beizubringen (§ 8. 9), die er gewiss nicht selbst erfunden hat. — In neueren Zeiten haben sich Orient und Occident an solchen Geschichten vergnügt: orientalische Mustererzählung ist die „vom Weber als Vischnu" im Pantschatantra (s. Benfey, *Pantsch.* I, § 56), occidentalische die Novelle des Boccaccio von dem Alberto von Imola als Engel Gabriel, *Decam.* 4. 2. — Recht nachdenklich stimmt auch der Bericht von einem in Epidauros geschehenen Mirakel: eine unfruchtbare Frau kommt in das Heiligthum des Asklepios, um in der ἐγκοίμησις Rath zu suchen. Ein grosser δράκων nähert sich ihr und sie bekommt ein Kind. Ἐφημ. ἀρχαιολογ. 1885. p. 21, 22, Z. 129 ff.

[1] ἐκ τοῦ ἡρωΐου τοῦ παρὰ τῇσι θύρῃσι τῇσι αὐλείῃσι ἱδρυμένου. Herod.

[2] Der Heros ἐπὶ προθύρῳ: Callimach. *epigr.* 26; ein Heros πρὸ πύλαις, πρὸ δόμοισιν: spätes Epigramm aus Thracien: Kaibel *epigr.* 841; ἥρωας πλησίον τῆς τοῦ ἰδόντος οἰκίας ἱδρυμένους: Artemidor. *onirocr.* p. 248. 9. Herch. So ist auch Pindars Wort von dem Heros Alkmaeon als seinem γείτων zu verstehen, *Pyth.* 8, 57. S. oben p. 189, 1. Eine äsopische Fabel (161 Halm), von dem Verhältniss eines Mannes zu seinem Nachbarheros handelnd, beginnt: ἥρωά τις ἐπὶ τῆς οἰκίας ἔχων τούτῳ πολυτελῶς ἔθυεν. Vgl. auch Babrius, *fab.* 63. — Verwandt ist es, wenn der Sohn dem Vater ein Grabmal an der Thüre seines Hauses errichtet: s. die schönen Verse des Euripides, *Hel.* 1165 ff.

[3] Κύπρῳ ἔνθα Τεῦκρος ἀπάρχει. Salamis ἔχει Aias, Achill seine

mochte wohl in mancher Stadt so sein, wie es von Einigen erzählt wird, dass der Glaube an den Stadtheros in ihnen lebendiger war, als der an die Allen gemeinsamen Götter[1]. Das Verhältniss zu den Heroen ist ein näheres als das zu der Majestät der oberen Götter, in anderer und innigerer Weise 186 verknüpft der Heroenglaube die Menschheit mit einer höheren Geisterwelt. Von einem Ahnencult war der Heroenglaube ausgegangen, ein Ahnencult war der Heroendienst in seinem Kerne geblieben, aber er hatte sich ausgedehnt zu einem Cult grosser und durch eigenthümliche Kräfte mannichfacher (und keineswegs vorzugsweise sittlicher) Art über die Menge sich erhebender Seelen von Menschen auch späterer, ja der nächstvergangenen Zeiten. Hierin liegt seine eigentliche Bedeutung. Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, lehrt er; wieder und wieder steigen einzelne Menschen nach Vollendung des irdischen Lebens in ihre höheren Kreise empor. Der Tod endigt nicht alles bewusste Leben, nicht alle Kraft schlingt die Dumpfheit des Hades ein.

Dennoch ist es nicht der Heroenglaube, aus dem sich der Glaube an eine allen menschlichen Seelen ihrer Natur nach zukommende Unsterblichkeit entwickelt hat. Dies konnte auch seine Wirkung nicht sein. Wie von Anbeginn unter den Schaaren der Seelen, die zum Hades strömen, die Heroen, denen ein anderes Loos fiel, nur eine Minderheit von Auserwählten bildeten, so blieb es. Mochte die Zahl der Heroisirten noch so sehr anwachsen, in jedem einzelnen Falle des Uebertrittes einer menschlichen Seele in die Heroenwürde begab sich aufs Neue ein Wunder, aus dessen noch so häufiger

---

Insel im Pontus, Θέτις δὲ κρατεῖ Φθίᾳ, und so Neoptolemos in Epeiros: Pindar. *N.* 4, 46—51; ἀμφέπει vom Heros: *Pyth.* 9, 70; τοῖς θεοῖς καὶ ἥρωσι τοῖς κατέχουσι τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν τὴν Ἀθηναίων: Demosth. *cor.* 184.

[1] Alabandus, den die Bewohner von Alabanda *„sanctius colunt quam quemquam nobilium deorum“*: Cicero *nat. d.* 3, § 50 (bei Gelegenheit einer im 4. Jahrhundert spielenden Anekdote). — *Tenem, qui apud Tenedios sanctissimus deus habetur:* Cicero *Verr.* II 1 § 49.

Wiederholung eine Regel, ein für Alle giltiges Gesetz sich nicht ergeben konnte.

Der Heroenglaube, wie er sich allmählich entwickelt und ausgebreitet hatte, führt unstreitig weit ab von den Bahnen homerischer Gedanken über die Dinge nach dem Tode; er treibt nach der entgegengesetzten Richtung. Aber ein Glaube an die in ihrem Wesen begründete Unsterblichkeit der menschlichen Seele war mit dem Heroenglauben noch nicht gegeben, auch nicht (was noch etwas Anderes wäre) die Grundlage für einen allgemeinen Seelencult. Damit solche Erscheinungen, nach aber nicht aus dem Heroenglauben, hervortreten und dann neben dem ungeminderten Heroenglauben sich erhalten konnten, war eine Bewegung nöthig, die aus anderen Tiefen hervorströmte.

—

Der Seelencult.

187 Die griechische Bildung tritt uns in den homerischen Gedichten so allseitig entwickelt und in sich gerundet entgegen, dass, wer keine weiter reichende Kunde hätte, meinen könnte, hier sei die unter den gegebenen Bedingungen des eigenen Volkswesens und der äusseren Verhältnisse den Griechen erreichbare Höhe eigenthümlicher Cultur endgiltig erreicht. In Wahrheit stehen die homerischen Dichtungen auf der Grenzscheide einer älteren, zu vollkommener Reife gelangten Entwicklung und einer neuen, vielfach nach anderem Maasse bestimmten Ordnung der Dinge. Sie selbst spiegeln in einem idealen Bilde die Vergangenheit ab, die im Begriff stand, Abschied zu nehmen. Die tiefe Bewegung der danach folgenden Zeiten können wir wohl an ihren endlichen Ergebnissen ermessen, die in ihr wirksamen Kräfte an einzelnen Symptomen errathen, in der Hauptsache aber gestattet die trümmerhafte Ueberlieferung aus dieser Zeit der Umwandlungen uns kaum mehr, als das Vorhandensein aller Bedingungen einer gründlichen Umgestaltung des griechischen Lebens deutlich zu erkennen. Wir sehen, wie bis dahin mehr zurückstehende griechische Stämme in den Vordergrund der Geschichte treten, auf den Trümmern des Alten neue Reiche, nach dem Rechte der Eroberung gestaltet, errichten, ihre besondere Art der Lebensstimmung zur Geltung bringen; wie in weit verbreiteten

Colonien das Griechenthum sich ausdehnt, in den Colonien, wie es zu geschehen pflegt, den Stufengang der Culturentwicklung in schnellerer Bewegung durchmisst. Handel und Gewerbthätigkeit blühen auf, gesteigerte Bedürfnisse hervorrufend und befriedigend; neue Schichten der Bevölkerung dringen nach oben; das Regiment der Städte kommt ins Wanken, die alten 188 Königsherrschaften werden abgelöst durch Aristokratie, Tyrannis, Volksherrschaft; in friedlichen und (namentlich im Osten) feindlichen Berührungen tritt den Griechen fremdes Volksthum, auf allen Stufen der Culturentwicklung stehend, näher als bisher und übt mannichfachen Einfluss.

Inmitten dieser grossen Bewegung mussten auch dem geistigen Leben neue Triebe zuwachsen. Dass man in der That begann, von dem Herkömmlichen, der Ueberlieferung der in dem Abbild der homerischen Gedichte scheinbar so fest auf sich selbst beruhenden alten Cultur sich abzulösen, zeigt sich am deutlichsten eben auf dem Gebiete der Poesie. Die Dichtung befreit sich von der Alleinherrscheft der epischen Form. Sie lässt ab von dem fest geregelten Rhythmus des epischen Verses; wie sie damit zugleich den gegebenen Vorrath geprägter Worte, Formeln und Bilder aufgiebt, so verändert und erweitert sich ihr nothwendig auch der Kreis der Anschauungen. Der Dichter wendet nicht mehr den Blick ab von der eigenen Zeit und der eigenen Person. Er selbst tritt in den Mittelpunkt seiner Dichtung, und für den Ausdruck der Schwingungen des eigenen Gemüthes findet er sich den eigensten Rhythmus, im engen Bunde mit der Musik, die erst in dieser Zeit ein wichtiges und selbständiges Element griechischen Lebens wird. Es ist, als entdeckten die Griechen nun erst den vollen Umfang ihrer Fähigkeiten und wagten sich ihrer frei zu bedienen. Die Hand gewinnt im Laufe der Jahrhunderte immer voller die Macht, in jeder Art der Plastik jene Welt der Schönheit aus der Phantasie in die Sichtbarkeit überzuführen, in deren Trümmern noch uns sinnfälliger und ohne vermittelnde Reflexion deutlicher als selbst in irgend welchen

literarischen Leistungen das ewig Giltige griechischer Kunst sich offenbart.

Die Religion konnte nicht, allein unberührt von dem allgemeinen Umschwung, im alten Zustande verharren. Noch mehr freilich als auf anderen Gebieten ist uns hier das Innere 189 der Bewegung verborgen. Wir sehen manche äussere Veränderung, aber von dem treibenden Leben, das sie hervorrief, schlagen kaum einzelne abgerissene Laute an unser Ohr. Leicht erkennt man, bei einer Vergleichung der späteren Religionszustände mit den homerischen, wie sich die Objecte des Cultus ungemein vermehrt haben, wie der Cultus sich reicher und feierlicher gestaltet, im Bunde mit den musischen Künsten das religiöse Festleben der griechischen Städte und Stämme sich schön und vielgestaltig entwickelt. Tempel und Bildwerke geben von der erhöheten Macht und Bedeutung der Religion anschauliches Zeugniss. Dass im Inneren, im religiösen Glauben und Denken, sich Vieles neu gestaltete, müsste schon der weithin sichtbare Glanz des jetzt erst zu voller Wirkung gelangenden Orakels zu Delphi mit allen aus diesem geistigen Centrum bestimmten Neubildungen des griechischen Religionslebens vermuthen lassen. In dieser Zeit bildete sich, unter dem Einfluss der vertieften moralischen Empfindung, jene Umbildung auch der religiösen Welterklärung aus, die uns dann bei Aeschylus und Pindar vollendet entgegentritt. Die Zeit war entschieden „religiöser" als die, in deren Mitte Homer steht. Es ist, als ob die Griechen damals eine Periode durchlebt hätten, wie sie Culturvölkern immer einmal wiederkehren, wie auch die Griechen sie später wiederholt erlebten: in denen der Sinn aus einer wenigstens halb errungenen Freiheit von Beängstigung und Beschränkung durch geglaubte unsichtbare Gewalten sich, unter dem Einfluss schwerer Erlebnisse, zurücksehnt nach einer Einhüllung in tröstliche, den Menschengeist mancher eigenen Verantwortung entlastende Wahnvorstellungen.

Das Dunkel dieser Entwicklungszeiten verbirgt uns auch das Werden und Wachsen eines von dem homerischen wesent-

lich verschiedenen Seelenglaubens. Die Ergebnisse der Entwicklung liegen uns klar genug vor Augen; und wir können noch unterscheiden, wie ein geregelter Seelencult und zuletzt ein in vollem Sinne so zu nennender Unsterblichkeitsglaube sich ausbilden im Gefolge von Erscheinungen, die theils das Emporkommen alter, in der vorigen Periode unterdrückter 190 Elemente des religiösen Lebens bedeuten, theils den Eintritt ganz neuer Kräfte, die im Verein mit dem neugewordenen Alten ein Drittes aus sich hervorgehen lassen.

I.

Cultus der chthonischen Götter.

Was der vergleichenden Betrachtung in der nachhomerischen Religionsentwicklung wie ein neuer Bestandtheil entgegentritt, ist vornehmlich der Cult der chthonischen, d. h im Inneren der Erde hausenden Götter. Und doch kann man nicht daran zweifeln, dass diese Gottheiten zum ältesten Besitze des griechischen Glaubens gehören, schon darum nicht, weil sie, an den Boden der Landschaft, die sie verehrt, gebunden, die ächtesten Localgötter, die wahren Heimathsgötter sind. Es sind Gottheiten, die auch Homer kennt; aber die Dichtung hat sie, aller landschaftlichen Beschränkung entkleidet, in ein fernes, lebenden Menschen unzugängliches Höhlenreich jenseits des Okeanos entrückt. Dort walten Aïdes und die schreckliche Persephoneia als Hüter der Seelen; auf das Leben und Thun der Menschen auf Erden können sie aus jener unerreichbaren Ferne keinen Einfluss üben. Der Cultus kennt auch diese Gottheiten nur nach ihren besonderen Beziehungen auf die einzelnen Landschaften, die einzelnen Cultusgemeinden. Von diesen verehrt eine jede, unbekümmert um ausgleichende Vorstellungen von einem geschlossenen Götterreiche (wie sie das Epos nährte), unbekümmert um gleiche, concurrirende An-



sprüche der Nachbargemeinden, die Unterirdischen als nur ihrem Boden, ihrer Landschaft Angehörige; und erst in diesem localen Cultus zeigen die chthonischen Götter ihr wahres Gesicht, wie es der Glaube ihrer Verehrer schaute. Sie sind Götter einer sesshaften, ackerbauenden, binnenländischen Bevölkerung; unter dem Erdboden wohnend, gewähren sie den 191 Bewohnern des Landes, das sie verehrt, ein Doppeltes: den Lebenden segnen sie den Anbau des Ackers, die Zucht der Feldfrüchte, und nehmen die Seelen der Todten auf in ihre Tiefe[1]. An einzelnen Orten senden sie auch Wahrsagungen von zukünftigen Dingen aus dem Geisterreiche empor.

Als der erhabenste Name unter diesen Unterirdischen begegnet uns der des Zeus Chthonios. Dies ist zugleich die allgemeinste und die exclusivste Bezeichnung des unterirdischen Gottes schlechtweg: denn diesen generellen Sinn der Bezeichnung des „Gottes" überhaupt hat, in Verbindung mit näher bestimmenden Beiwörtern, der Name „Zeus" in vielen Localculten bewahrt. Auch die Ilias nennt einmal den „unterirdischen Zeus"; aber ihr ist er nichts Anderes als der Herr im fernen Todtenreiche, Hades, der auch in der hesiodischen Theogonie einmal „Zeus der Chthonische" heisst[2]. Aber das Ackerbaugedicht des Hesiod heisst den böotischen Landmann bei der Bestellung des Ackers um Segen beten zum chthonischen Zeus; „für die Feldfrucht" opferte man dem Zeus Chthonios auf Mykonos[3].

---

[1] Diese doppelte Wirksamkeit der χθόνιοι erklärt sich aus ihrer Natur als Geister der Erdtiefe auf das Natürlichste. Es ist gar keine Veranlassung, anzunehmen, dass die Einwirkung auf den Segen der Felder diesen Gottheiten erst nachträglich zugewachsen sei (mit Preller, *Dem. u. Perseph.* 188 ff., dem Manche gefolgt sind). Noch weniger Grund haben wir, die Hut der Seelen und die Sorge für die Feldfrucht in eine Art von allegorisirender Parallele zu setzen (Seele = Samenkorn), wie seit K. O. Müller ganz gewöhnlich geschieht.

[2] Ζεὺς καταχθόνιος Il. 9, 457. θεοῦ χθονίου — — ἰφθίμου Ἀΐδεω Hes. *Th.* 767 f. Ersichtlich besteht hier kein Unterschied zwischen καταχθόνιος und χθόνιος, wie ihn Preller, *Dem. u. Pers.* 187 statuiren möchte.

[3] Hesiod. *Op.* 465 εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ᾽ ἁγνῇ κτλ.

192 Häufiger als unter diesem allgemeinsten und erhabensten Namen[1] begegnet uns dieser Gott der Lebenden und Todten unter mancherlei Verhüllungen. Man nannte die Gottheiten der Erdtiefe am liebsten mit freundlichen Schmeichelnamen, die zu Gunsten des Erhabenen oder des Segensreichen ihres Waltens das Grauen, das die andere Seite ihres Wesens erregte, mit begütigendem Euphemismus verschleierten[2]. So hatte Hades viele wohlklingende Benennungen und Bei-

---

Es ist unzulässig, diesen Ζεὺς χθόνιος durch gewundene Erklärung (wie sie Lehrs, *Popul. Aufs.*[2], p. 298 f. vorträgt) zu etwas Anderem als eben einem unterirdischen Zeus umzuwandeln. Der Gott der Unterwelt, von dem olympischen Zeus völlig verschieden (Ζεὺς ἄλλος Aeschyl.), ist hier ein Segenspender für den Landmann. In der Opferordnung von Mykonos (Dittenberger, *Syll. inscr.* 373, 26) wird vorgeschrieben, zu opfern: ὑπὲρ καρπῶν (καμπῶν der Stein) Διὶ Χθονίῳ Γῇ Χθονίῃ ΔΕΡΤΑ μέλανα (δερτά wohl = *hostias pelle spoliatas* [Prott. *Leg. Gr. sacr.* I p. 17]; wobei freilich die Hinzufügung der Farbe des nicht mehr sichtbaren Felles wunderlich ist) ἐτήσια; ξένῳ οὐ θέμις (ὑπὲρ καρπῶν gehört zu Διὶ etc., wie der auf dem Stein vor ὑπὲρ angebrachte Trennungsstrich beweist: s. *Bull. de corresp. hellén.* 1888, p. 460 f.) — Zeugnisse dieser Art lassen am deutlichsten erkennen, wie unrichtig es wäre, aus dem „Begriffe des Chthonischen" alle Segenskräfte auszuschliessen und das Chthonische lediglich als eine Macht des Todes und der Vernichtung in Natur- und Menschenwelt aufzufassen, mit H. D. Müller (dem denn auch jene Stelle der Ἔργα böse Schwierigkeiten macht: *Mythol. d. griech. St.* 2, 40). Nach einem abstract zu formulirenden Begriff des Chthonischen wird man überhaupt nicht zu suchen haben; fällt aber die segnende und belebende Thätigkeit auch noch in die Natur der χθόνιοι als solcher, so fällt freilich H. D. Müllers scharfsinnig ersonnene und verfochtene Theorie dahin, nach der das Chthonische nur eine Seite des Wesens gewisser Gottheiten ausmachen soll, die daneben noch eine andere, positiv schaffende und segnende, olympische Seite haben.

[1] Ζεὺς χθόνιος zu Korinth: Paus. 2, 2, 8; zu Olympia: Paus. 5, 14, 8.

[2] So heisst Persephone Ἁγνή, Δέσποινα u. s. w. (Lehrs, *Popul. Aufs.* 288), auch Μελιτώδης, Μελίβοια; Μελινδία, Gattin des Hades: Malalas p. 62, 10 (ob Μελίνοια? wie Hekate Μειλινόη heisst, *h. Orph.* 71). Ἀρίστη χθονία Pariser Zauberbuch 1450. — Hekate Καλλίστη, Εὐκολίνη (κατ' ἀντίφρασιν, ἡ μὴ οὖσα εὔκολος Et. M.), die Erinyen Σεμναί Εὐμενίδες; ihre Mutter Εὐωνύμη (= Γῆ): Ister in Schol. Soph. *O. C.* 42 (aus gleicher Quelle Schol. Aeschin. 1, 188) u. s. w. Vgl. Bücheler, *Rhein. Mus.* 33, 16. 17.

namen[1]; so verehrte man den unterirdischen Zeus an vielen Orten unter dem Namen des Zeus Eubuleus, Buleus[2], anderswo, besonders in Hermione, als Klymenos[3]. Zeus Amphiaraos, Zeus Tro- 193 phonios, die wir vorhin in ihrer heroisirten Gestalt betrachtet haben, sind nichts Anderes als solche, mit ehrenvollen Beinamen benannte Erdgötter, die von ihrer Würde als vollgiltige Götter einiges eingebüsst[4] und nur die mantische Kraft desto stärker entwickelt haben. Auch Hades, der Herrscher im entlegenen Dunkelreiche, tritt in die Reihe dieser je nach dem Orte ihrer Verehrung verschieden benannten Gestaltungen des Zeus

---

[1] Πολυδέκτης, Πολυδέγμων, Ἀγησίλαος (Kaibel, *ep. gr.* 195; s. Bentley ad Callim. *lav. Pall.* 130; Preller, *Dem u. Pers.* 192; Welcker, *Götterl.* 2, 482), Εὐκλῆς (s. Bücheler, *Rhein. Mus.* 36, 332 f.) — Εὔκολος (entsprechend jenem Εὐκολίνη) fällt als Beiname des Hades fort, wenn Köhler, *C. I. A.* II 3, 1529 richtig umschreibt Ἡδύλος — Εὐκόλου.

[2] Cult des Ζεὺς Εὐβουλεύς auf Amorgos, Paros (Inss. cit. von Foucart., *bull. de corresp. hell.* 7, 402), des Ζεὺς Βουλεύς auf Mykonos (Dittenb., *Syll.* 373, 18; Ζεὺς Βουλαῖος, *Ins. v. Pergamon* I 246, z. 49 gehört wohl nicht hierher), des Εὔβουλος (ursprünglich Beiname des Hades: Orph. Hymn. 18, 12) in Eleusis (neben ὁ θεός, ἡ θεά): Dittenb. (*Syll.* 13. 39. *C. I. A.* 2, 1620 c. d. (Zum menschlichen Hirten macht den Eubuleus die athenische Legende: Clemens Alex. *Protr.* p. 11 C D; Schol. Luc., *Rhein. Mus.* 25, 549.) Εὐβουλεύς einfach = Hades: Nicand. *Al.* 14; Grabschrift aus Syros Kaibel, *ep.* 272, 9 u. ö. So wird auch der in Kyrene verehrte Ζεὺς Εὐβουλεύς (Hesych. s. Εὐβ.) ein Ζεὺς χθόνιος gewesen sein. Eubuleus ist auch Beiname des Dionysos als Zagreus (Iakchos), d. h. des unterweltlichen Dionys. — Uebrigens, woher diese Bezeichnung des Unterweltgottes als „wohl berathender" (*boni consilii praestitem,* wie Macrob. *Sat.* 1, 18, 17 Εὐβουλῆα übersetzt)? schwerlich, weil er sich selbst besonders guten Rath weiss (so fasst den Sinn des Beinamens Diodor 5, 72, 2). Sondern wohl, weil er Orakelgott ist, als solcher Aufragenden guten Rath ertheilt. So heisst als Orakelgott Nereus bei Pindar, *P.* 3, 92 εὔβουλος; ebenso *Isthm.* 7, 32: εὔβουλος Θέμις.

[3] Lasos, *fr.* 1 (Bergk, *lyr.*[4] 3, 376) u. s. w. — Weihung dem Κλύμενος aus Athen: *C. I. Gr.* 409. — Hesych. Περικλύμενος· ὁ Πλούτων (nicht zufällig heisst auch der zauberhaft begabte Sohn des Neleus Periklymenos). Klymenos = Hades Kaib. *epigr. lapid* 522 a, 2.

[4] Der Name Τρεφώνιος, Τροφώνιος deutet noch darauf hin, wie man einst eine Förderung der Nährkraft der Erde von diesem Ζεὺς χθόνιος erhoffte. In dem Trophoniosecult der späteren Zeit hat sich keine Spur solchen Glaubens erhalten.

Chthonios. Als dem Könige über die Schatten im Erebos, wie ihn Homer kennt, sind ihm Altäre und Opfer nicht gewidmet[1], wohl aber als dem Localgotte einzelner Landschaften. Im Peloponnes hatte man Cultstätten des Hades in Elis, in Triphylien[2], Sitzen einer sehr alten Cultur; und es ist glaublich genug, dass aus jenen Gegenden auswandernde Stämme und Geschlechter zur Verbreitung des bei ihnen heimischen Dienstes des chthonischen Gottes über andere griechische 194 Länder beigetragen haben[3]. Auch Hades wird seinen peloponnesischen Verehrern ein Gott des Erdsegens nicht minder als der Todten gewesen sein[4], sogut wie er Herr der Seelen auch da ist, wo man, „aus Scheu vor dem Namen Hades“[5], ihn nur nach seiner segenspendenden Kraft benannte als Pluton, Pluteus, Zeus Pluteus.

Die Sorge für die Lebenden und die Todten theilt die weibliche Gottheit der Erdtiefe, mit dem Namen der Erde selbst, Gaia, Ge, benannt. Wo sie verehrt wurde, hoffte man von ihr Segen des Landbaues, aber auch die Herrschaft über die Seelen stand ihr zu, mit denen gemeinsam man sie anrief und ihr opferte[6]. Ihre Heiligthümer blieben in Ehren, nament-

---

[1] ἐν οὐδεμιᾷ πόλει Ἅιδου βωμός ἐστιν. Αἰσχύλος φησίν· μόνος θεῶν γὰρ Θάνατος οὐ δώρων ἐρᾷ κτλ. (*fr.* 161 N.): Schol. A. B. Il. I 158.

[2] In Elis ἱερός τοῦ Ἅιδου περίβολός τε καὶ ναός Paus. 6, 25, 2. Cult der Demeter und Kore und des Hades in dem sehr fruchtbaren Triphylien: Strabo 8, 344.

[3] Kaukonen aus Pylos, an ihrer Spitze Neliden, kommen nach Attika; Zusammenhang mit dem Cult der χθόνιοι in Phlya, in Eleusis. S. K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 258. Einige geschichtliche Grundlage mögen solche Berichte haben. Die ausgeführten Darstellungen von H. D. Müller, *Mythol. d. Gr. St.* 1, cap. 6; O. Crusius in *Ersch u. Grubers Encyklop.* u. „Kaukones“ rechnen freilich mit zu vielen unsicheren Factoren, als dass die Resultate irgendwelche Sicherheit haben könnten.

[4] Ἅιδης — τοῖς ἐνθάδε τοσαῦτα ἀγαθὰ ἀνίησιν: Plato, *Cratyl.* 403 E. Ὁ Ἅιδης οὐ μόνον τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλὰ καὶ τοῖς καρποῖς αἴτιός ἐστιν ἀναπνοῆς καὶ ἀναδόσεως καὶ αὐξήσεως: Schol. B L. Il. O 188.

[5] Οἱ πολλοὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν (τὸν Ἅιδην) Plato, *Cratyl.* 403 A.

[6] An den Genesia (Nekysia) Opfer für Ge und die Todten: Hesych.

lich zu Athen und an dem Stammsitze uralter Götterdienste, zu Olympia[1]. Aber ihre Gestalt scheint aus der riesenhaften Unbestimmtheit der Götter ältester Vorzeit nicht völlig zu festerer Deutlichkeit umgebildet worden zu sein. Erdgöttinnen jüngerer und klarerer Bildung verdrängen sie; am längsten hält sie die mantische Kraft fest, die sie aus der Erdtiefe, dem Sitze der Geister und Seelen, an alten Orakelstätten heraufsendet, 195 aber auch hierin räumt sie Orakelgöttern anderer Art, wie Zeus und Apollo, vielfach den Platz. Ein Dichter nennt sie wohl einmal neben dem grossen Herrn der Unterwelt[2]; im lebendigen Cultus begegnet sie selten in den Gruppen männlicher und weiblicher Gottheiten chthonischen Charakters, die an vielen Orten gemeinsam verehrt wurden. Vor Allem in Hermione blühte seit Alters ein heiliger Dienst der unterirdischen Demeter, in Verbindung mit dem des unterirdischen Zeus unter dem Namen Klymenos und der Kore[3]. An anderen

---

s. Γενέσια. — *χοαὶ Γῇ τε καὶ φθιτοῖς*, Aeschyl. *Pers.* 220; bei Seelenbeschwörung Anrufung des Hermes, der Ge und des Aïdoneus: Aesch. *Pers.* 628 ff., 640 ff.; vgl. *Choëph.* 124 ff. — Auf Defixionen Anrufung des Hermes und der Γῇ *κάτοχος*: *C. I. Gr.* 528. 529.

[1] Γεῖος in Olympia: Paus. 5, 14, 10; vgl. E. Curtius, *Die Altäre v. Olympia* p. 15. — Auf Kos hätte man angeblich einst die Ge μόνην θεῶν verehrt: Anton. Lib. 14 (nach Boios). Neben Ζεὺς Χθόνιος wird Γῇ χθονίῃ verehrt auf Mykonos: Dittenb. *Syll.* 373, 26.

[2] πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε, θεῶν πανυπέρτατε πάντων, Alkmaeonis *fr.* 3 (Kink).

[3] Cult des Klymenos und der Demeter Χθονία (ihr Fest Χθόνεια: s. auch Aelian, *h. an.* 11, 4) in Hermione: Paus. 2, 35, 4 ff. (Von Hermione, meint Paus. 3, 14, 5, sei der Dienst der Dem. Χθονία nach Sparta übertragen, was richtig sein könnte.) Auch die Kora, als Μελίβοια, nennt daneben Lasos von Hermione, *fr.* 1 (p. 376 Bgk.). Weihinschriften (*C. I. Gr.* 1194—1200) nennen neben der Demeter Chthonia auch wohl den Klymenos und die Kora. Einmal (*Bull. de corresp. hellén.* 1889, p. 198, N. 24) nur Δάματρι, Κλυμένῳ. Demeter war offenbar die Hauptgöttin: vgl. *C. I. Gr.* 1193. — Da die Verehrung der Damater Chthonia den Hermionensern und den Asinäern gemeinsam war (*C. I. Gr.* 1193), so wird man glauben dürfen, dass dieser Cult dem Stamme der in Hermione mit Doriern vermischten, aus dem argolischen Asine von den Doriern vertriebenen Dryoper ursprünglich angehörte. An das Wahngebilde

Orten verehrte man Pluton und dieselben zwei Göttinnen, oder Zeus Eubuleus und die gleichen u. s. w[1]. Die Benennungen 196 des unterirdischen Gottes wechseln und schwanken, unwandel-

irgend welcher, von den dryopischen Einwanderern einst verdrängten „Pelasger“ die Ursprünge des Demetercultes jener Gegenden anzuknüpfen, ist gar keine Veranlassung.

[1] Man verehrte gemeinsam: Zeus Eubuleus, Demeter, Kore auf Amorgos; Zeus Eubuleus, Demeter thesmophoros, Kore, Here, Babo auf Paros; Pluton, Demeter, Kore, Epimachos, Hermes in Knidos; Pluton und Kore in Karien. S. die Nachweise bei Foucart, ***Bull. de corresp. hell.*** 7, 402 (von dessen eigenen Ausführungen ich mir nichts aneignen kann). Auf Delos Demeter, Kore, Zeus Eubuleus: ***Bull. corr. hell.*** 14, 505 A. 4. Ebenso in Korinth Pluton, Demeter und Kore: Paus. 2, 18, 3; Hades, Demeter und Kore in Triphylien: Strabo 8, 344. Man beachte auch den Götterkreis zu Lebadea im Trophonioscult: Paus. 9, 39. — In Eleusis verehrte man neben Demeter und Kore auch den Pluton: *C. I. A.* 2, 834 b. Es gab aber eben dort noch andere Gruppen gemeinsam verehrter χθόνιοι: abermals τὼ θεώ, mit Triptolemos verbunden, und eine zweite Trias: ὁ θεός, ἡ θεά und Eubuleus. *C. I. A.* 4, 27 b; 2, 1620 b c; 3, 1108. 1109. Diese zweite Trias, die auf dem Steine, *C. I. A.* I 5 (aus dem Anfang des 5. Jahrh.) noch nicht mitgenannt wird, mag in eleusinischen Staatscult erst nachher aufgenommen worden sein (s. Ziehen, ***Leg. Graec. sacr.*** [Dissert.] p. 9. 10). Die unbestimmt bezeichneten θεός und θεά mit den Namen bestimmter chthonischer Gottheiten benennen zu wollen (wie z. B. Kern, ***Ath. Mitth.*** 1891, p. 5. 6 versucht), ist ein fruchtloses Bemühen. Nach Löschke, ***Die Enneakrunosepis. bei Paus.***, p. 15. 16 wären jene eleusinischen Gottheiten nach Athen übertragen, an der Eumenidenschlucht angesiedelt und statt ὁ θεός, ἡ θεά und Eubuleus benannt worden Hermes, Ge und Pluton. Aber diese dort nach Paus. 1, 28, 6 zugleich mit den Σεμναί verehrten Gottheiten mit dem eleusinischen Götterkreise in Verbindung zu setzen, veranlasst im Grunde nichts weiter als die Identificirung der Σεμναί mit Demeter und Kore, und diese beruht auf nichts Anderem als einem Einfall K. O. Müllers (***Aesch. Eumen.***, p. 176), der auch dann noch in der Luft schweben würde, wenn die Combinationen über „Demeter Erinys“, mit denen er in Verbindung gebracht ist, nicht auf gar so unsicherem Fundamente ruhten. (Den eleusinisch-athenischen Eubuleus mit Pluton zu identificiren, ist schon darum unthunlich, weil in dem chthonischen Cult jener Orte Εὐβουλεύς, ursprünglich wirklich der Name eines unterirdischen Gottes, sich zu dem Namen eines Heros entwickelt hat, der nunmehr neben den chthonischen Göttern steht.) — Mit der scheuen Bezeichnung ὁ θεός, ἡ θεά lässt sich vergleichen die Anrufung auf einer defixio aus Athen *C. I. Gr.* 1034: δαίμονι χθονίῳ καὶ τῇ χθονίᾳ καὶ τοῖς χθονίοις πᾶσι κτλ.

bar kehren die Namen der Demeter und ihrer göttlichen Tochter wieder. Einzeln oder zusammen, und im Verein mit anderen verwandten Gottheiten verehrt, nehmen diese zwei Göttinnen bei Weitem die erste Stelle im Cult der Unterirdischen ein. Der Glanz und die weite und dichte Verbreitung ihres Cultes über alle griechischen Städte des Mutterlandes und der Colonien beweist mehr als irgend etwas Anderes, dass seit homerischer Zeit eine Wandlung auf dem Gebiete des religiösen Gefühls und des Gottesdienstes vorgegangen sein muss. Homer giebt weder von der Art noch der Bedeutung des späteren Cultes der Demeter und Persephone eine Ahnung. Ihm ist Persephone einzig die ernste, unnahbare Königin im Todtenreiche, Demeter durchaus nur eine Göttin des Ackersegens[1], gesondert vom Kreise der Olympier, aber auch von engerer Gemeinschaft mit der Tochter fehlt jede Andeutung[2]. Jetzt treten, in bewegtem Hin und Wieder, die beiden Göttinnen in nächste Verbindung, 197 und es ist, als tauschten sie gegenseitig etwas von ihren früher gesonderten Eigenschaften aus: Beide sind nun chthonische Gottheiten, des Ackersegens und der Obhut der Seelen gemeinsam waltend. Wie sich im Einzelnen die Wandlung vollzogen hat, können wir nicht mehr erkennen. Von einzelnen Mittelpunkten des Cultus der zwei Göttinnen, der namentlich im Peloponnes seit uralter Zeit bestand[3], mag sich in dem Jahrhundert der

---

[1] Vgl. Mannhardt, *Mythol. Forschungen* (1884), p. 225 ff.

[2] Dass aber schon dem Homer Persephone Tochter der Demeter und des Zeus ist, lässt sich nicht leugnen. Mit Verweisung auf Il. Ξ 326, Od. λ 217 hatte Prellers Zweifel schon K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 91 kurz und treffend abgewiesen; gleichwohl hält H. D. Müller in seiner Reconstruction des Demetermythus daran fest, dass die vom Hades entführte Göttin erst nachträglich zur Tochter der Demeter gemacht worden sei. — Die homerischen Gedichte scheinen die Sage vom Raube der Persephone durch Aïdoneus zu kennen, aber noch nicht (was in dem eleusinischen Glaubenskreise das Wichtigste wurde) die Geschichte von der periodischen Wiederkehr der Geraubten auf die Oberwelt. Vollkommen überzeugend redet über die viel verhandelte Frage Lehrs, *Popul. Aufs.*[2], p. 277 f.

[3] Alt ist der Demetercult auch in Phthiotis (— Πύρασον, Δήμητρος

grossen Völkerverschiebungen ein von dem homerisch-ionischen wesentlich verschiedener Glaube verbreitet haben, wie denn in späterer Zeit die besondere Gestaltung des in Eleusis gepflegten Cultus der eng verbundenen Göttinnen sich durch förmliche Missionen weithin ausgearbeitet hat. Es scheint auch, dass Demeter, in deren Namen schon man eine zweite „Mutter Erde“ wiedererkennen wollte, sich hie und da im Cultus an die Stelle der Gaia setzte und damit in innigere Beziehung zu dem Reiche der Seelen in der Erdtiefe trat.

2.

Wie sich die Zahl der Unterirdischen vermehrte, ihr Cult sich hob und ausdehnte, gewannen diese Gottheiten eine ganz 198 andere Bedeutung für die Lebenden als einst für die Griechen des homerischen Zeitalters. Oberwelt und Unterwelt sind einander näher gerückt, das Reich der Lebenden grenzt an jenes jenseitige Land, dessen die chthonischen Götter walten. Der alte Glaube, dass in Erdhöhlen der eigenen Landschaft, die man bewohnt und bebaut, der Gott, nicht unerreichbar, hause, bricht hie und da hervor, nicht mehr völlig durch den dichterischen Glanz der allein herrschenden olympischen Götterwelt verschüchtert. Wir haben in einem früheren Abschnitt von Amphiaraos bei Theben, von Trophonios in der Höhle bei Lebadea, von dem Zeus in der idäischen Höhle geredet, auch von jenem Zeus, den Hinabsteigende in einer Höhle in Epirus thronen sahen. Dies sind Rudimente desselben Glaubens, der ursprünglich allem localen Cultus der Unterirdischen zu Grunde liegt. Das Reich der chthonischen Götter, der Geister und Seelen schien in der Nähe zu sein. „Plutonien“, d. h.

τέμενος, Il. B. 695f. — ἔχουσαι Ἀντρῶνα πετρήεντα hymn. Cer. 490), auf Paros, auf Kreta. Dass sich der Gang der Ausbreitung des Demetercultes im Einzelnen nachweisen lasse (wie mehrfach versucht worden ist), ist eine der auf diesen Gebieten gewöhnlichen Illusionen, die ich nicht theilen kann.

directe Eingänge zur Unterwelt, hatte man an manchen Stellen [1], Psychopompeia, Felsschluchten, durch welche die Seelen herauf 199

[1] Aornon und νεκυομαντεῖον (ψυχοπομπεῖον Phot. s. Θεοὶ Μολοττικοί: vgl. Append. prov. 3, 18. Eustath. Od. κ. 514) zu Ephyre am Fl. Acheron in Thesprotien, aus Herodots Erzählung von Periander bekannt (Her. 5, 92). Dort war die Einfahrt des Orpheus in die Unterwelt localisirt. Paus. 9, 30, 6 (vgl. auch Hygin. *fab.* 88, p. 84, 19. 20 Schm.) — Eingang zum Hades am Taenaron, durch den Herakles den Kerberos heraufgeschleppt hatte (Schol. Dion. Per. 791 etc.), mit ψυχομαντεῖον: vgl. Plut. *ser. num. vind.* 17 p. 560 E (sonst Stat. *Theb.* 2, 32 ff., 48 f. u. s. w.). — Aehnlicher Hadeseingang zu Hermione: s. unten; καταβάσιον ᾅδου bei Aigialos (= Sikyon): Callimach *fr.* 110. — Bei Phigalia in Arkadien ein ψυχομαντεῖον, befragt vom König Pausanias: Paus. 3, 17, 9. — Berühmter ist das ψυχομαντεῖον bei Heraklea Pont.: s. *Rhein. Mus.* 36, 556 (auch hier war Kerberos zu Tage gekommen: Pomp. Mela I § 103). Dorthin wendete sich Pausanias nach Plutarch *ser. num. vind.* 10; *Cimon.* 6. — Altberühmt (wohl schon von Sophokles [*fr.* 682] erwähnt) das Πλουτώνιον und ψυχομαντεῖον bei Cumae in Italien: vgl. *Rhein. Mus.* 36, 555 (ein italischer Grieche wendet sich an τι ψυχομαντεῖον. Plut. *Consol. Apoll.* 14 p. 109 C). — Dann die asiatischen Πλουτώνια und Χαρώνεια: bei Acharaka in Karien (Strabo 14 p. 649. 650), bei Magnesia am Mäander (ἄορνον σπήλαιον ἱερόν, Χαρώνιον λεγόμενον Strabo 14. 636), bei Myus (Strabo 12, 579. Dies wird τὸ ἐν Λάτμῳ ὄρυγμα sein, dessen unter Anderen Χαρώνια gedenkt Antig. Caryst. *mirab.* 123; der daneben genannte Κίμβρος καλούμενος ὁ περὶ Φρυγίαν βόθυνος mag wohl, wie Keller z. Antig. vermuthet, der von Alkman bei Strabo 12, 580 erwähnte βόθυνος Κερβήσιος ἔχων ὀλεθρίους ἀποφοράς in Phrygien sein. Vielleicht ist dieser — nach den Korybanten genannt? s. Bergk zu Alkman *fr.* 82 — nicht verschieden von der Höhle in Hierapolis); vor Allem die Orakelhöhle im Πλουτώνιον zu Hierapolis in Phrygien (in die, ohne von den ausströmenden Dünsten getödtet zu werden, sich nur die Galli der Grossen Mutter der *Matris Magnae sacerdos*, wagen konnten: Strabo 13, 629. 630. Plin. *n. h.* 2, § 208). Sie befand sich unter einem Tempel des Apollo, ein richtiges καταβάσιον ᾅδου, gläubigen τετελεσμένοι allenfalls zugänglich: s. den sehr merkwürdigen Bericht des Damascius, *V. Isid.* p. 344 b 35—345 a: 27 Bk. (In Hierapolis Cult der Echidna: s. Gutschmid, *Rhein. Mus.* 19, 398 ff. Auch dies ist ein chthonischer Cult: νέρτερος Ἔχιδνα Eurip. *Phoen.* 1023; Echidna unter den Schrecken des Hades: Aristoph. *Ran.* 473.) — Dies sind die *mortifera in Asia Plutonia, quae vidimus;* Cic. *de divin.* 1, § 79 (vgl. Galen. 3, 540; 17, 1, 10). — Hadeseingänge hatte man aber auch überall da, wo man die Höhle zeigte, durch die Aïdoneus, als er die Kore raubte, herauffuhr oder hinabfuhr. So bei Eleusis (τόθι περ πύλαι εἰσ' Ἀΐδαο h. Orph. 18, 15): Paus. 1, 38, 5; bei Kolonos (Schol. Soph. *O. C.* 1590. 1593), bei Lerna (Paus. 2, 36, 7), bei Pheneos

ans Licht gelangen konnten. Inmitten der Stadt Athen galt die Schlucht am Areopag als Sitz der Unterirdischen[1]. Am deutlichsten war die in den homerischen Gedichten vorausgesetzte Trennung der Lebenden von den Unterirdischen aufgehoben in Hermione. Dort lag hinter dem Tempel der Chthonia ein heiliger Bezirk des Pluton, des Klymenos mit einer Schlucht, durch die einst Herakles den Kerberos heraufgeholt hatte, und ein „Acherusischer See“[2]. So nahe schien das Reich der Seelen, dass ihren Todten die Hermionenser den üblichen Fährgroschen für Charon, den Fergen der Unterwelt, nicht mitgaben[3]: für sie, denen der Acheron im eigenen 200 Lande lag, gab es kein trennendes Gewässer zwischen der Heimath der Lebenden und der Abgeschiedenen.

(ein χάσμα ἐν Κυλλήνῃ: Conon *narrat.* 15), wohl auch auf Kreta (vgl. Bacchyl. bei Schol. Hes. *Theog.* 914); bei Enna auf Sicilien (ein χάσμα κατάγειον: Diodor. 5, 3, 3; Cic. *Verr.* 4, § 107), bei Syracus an der Quelle Kyane (Diod. 5, 4, 2); bei Kyzikos (Propert. 4, 22, 4).

[1] Die Σεμναί wohnen dort in dem χάσμα χθονός (Eurip. *El.* 1266f.) am Ostabhang des Hügels.

[2] Paus. 2, 35, 10. Der Tempelbezirk war ein Asylon. Phot. *lex.* s. Ἑρμιόνη; Bekk. *anecd.* 256, 15. Zenob. *prov.* 2, 22 (Aristoph. Βαβυλ.). — Den Kerberos bringt Herakles zu Hermione ans Licht: Eurip. *Herc. fur.* 615. Einen Acheron, auch wohl eine Ἀχερουσιὰς λίμνη, hatte man auch in Thesprotien, Triphylien, bei Herakles am Pontos, bei Cumae, bei Cosentia in Bruttium. Alles Stätten alten Hadescultes und grosser Nähe der Unterwelt.

[3] Strabo 8, 373 (das Gleiche berichtet Kallimachos *fr.* 110 von den Einwohnern von Αἰγιαλός [wohl = Sikyon; dort Demetercult: Paus. 2, 11, 2. 3; vgl. 2. 5, 8. Hesych. ἐπωπίς· Δημήτηρ παρὰ Σικυωνίοις], wo ebenfalls ein καταβάσιον ᾅδου war). — „Hermione“ scheint eine Art von appellativer Bedeutung gewonnen zu haben. In den orphischen *Argonautica* wird in den fabelhaften Nordwesten Europas, in die Nähe des goldenströmenden Acheron eine Stadt Hermioneia verlegt, in der (wie stets an den Rändern der οἰκουμένη) wohnen γένη δικαιοτάτων ἀνθρώπων, οἷσιν ἀποφθιμένοις ἄνεσις ναύλοιο τέτυκται u. s. w. (1135—1147). Hier liegt also Hermione unmittelbar an dem Lande der Seelen und der Seligkeit, das den alten Einwohnern der peloponnesischen Stadt vielmehr im Bereich ihrer eigenen Heimath zu liegen schien. — Seltsam Hesych. Ἑρμιόνη· καὶ ἡ Δημήτηρ καὶ ἡ Κόρη ἐν Συρακούσαις. Gab es auch dort einen Ort Hermione? s. Lobeck, *Paralip.* 299.

Wichtiger als diese Näherrückung des dunklen Reiches (dessen örtliche Fixirung doch zumeist der Phantasie überlassen geblieben sein wird) ist, dass die Unterirdischen der Empfindung wieder näher traten. Die Gedanken wenden, an so vielen Festen und Gedenktagen, sich häufiger ins Jenseits hinüber; die Götter, die dort herrschen, verlangen und lohnen die Verehrung des Einzelnen wie der Stadt. Und im Gefolge der chthonischen Götter, stets nahe mit ihnen verbunden, finden die Seelen der Todten einen Cult, der in Vielem über die Sitte der homerischen Zeit hinausgeht.

II.

Pflege und Verehrung der Todten.

Die nächste Verpflichtung der Ueberlebenden gegen den Verstorbenen ist die, den Leib auf die übliche Weise zu bestatten. Diese Zeit nimmt es hiemit ernster als die homerische: während bei Homer es vorkommt, dass im Kriege gefallenen Feinden das Begräbniss versagt wird, gilt es jetzt als eine religiöse Pflicht, die selten verletzt wird, die Leichen der 201 Feinde zur Bestattung auszuliefern. Vollends Angehörige der eigenen Stadt der Grabesehren zu berauben, ist äusserster Frevel; man weiss, wie furchtbar an den Feldherren in der Arginusenschlacht das aufgeregte Volk von Athen eine solche Vernachlässigung rächte. Nichts entbindet den Sohn von der Verpflichtung, den Vater zu bestatten und ihm die Grabesspenden zu widmen[1]. Entziehen sich dennoch die Angehörigen dieser Pflicht, so gebietet in Athen dem Demarchen das Gesetz, für die Bestattung der Mitglieder seines Demos zu sorgen[2].

---

[1] Der Sohn hat gegen den Vater, wenn dieser ihn zur Unzucht vermiethet, nicht mehr die Pflicht der Ernährung und Beherbergung im Leben: ἀποθανόντα δ' αὐτὸν θαπτέτω καὶ τἄλλα ποιείτω τὰ νομιζόμενα. Solon. Gesetz bei Aeschines, *Timarch* 13.

[2] Demosthenes 43, 57. 58.

Ueber das Gesetz hinaus reicht die religiöse Anforderung. Bei dem heiligen Ackerfeste der Demeter rief der Buzyges zu Athen einen Fluch aus über die, welche einen Leichnam unbestattet liegen liessen[1]. Was die chthonischen Götter so in ihren Schutz stellten, ist nicht eine Maassregel der Gesundheitspolizei; nicht dieser, sondern einzig den „ungeschriebenen Satzungen“ der Religion genügt Antigone, wenn sie die Leiche des Bruders mit leichtem Staube bedeckt: schon die symbolische Bestattung wendet den „Greuel“ (ἄγος) ab. Regungen reiner Pietät mögen sich angeschlossen haben; aber die eigentlich bestimmende Vorstellung war jene schon in der Ilias begegnende[2], dass die Seele des Unbestatteten im Jenseits keine Ruhe finde. Sie geht als Gespenst um, ihr Zorn trifft das Land, in dem sie widerwillig festgehalten ist, so dass die Verhinderung des Begräbnisses „schlimmer wird für die Hindernden als für die des Begräbnisses nicht theilhaftig Gewordenen“[3]. Hingerichtete Verbrecher wirft der Staat wohl unbestattet in eine Grube[4], Vaterlandsverräthern und Tempelräubern versagt er die Bestattung in der Heimatherde[5], und das ist eine furcht- 202

---

[1] Schol. Soph. *Antig.* 255. Philo bei Euseb. *pr. ev.* 8, 358 D. 359 A. S. Bernays *Berichte der Berl. Akad.* 1876, p. 604, 606 f.

[2] Il. 23, 71 ff.

[3] Isokrates 14, 55.

[4] Das βάραθρον in Athen, den Καιάδας in Sparta. Doch wurde oft die Leiche den Angehörigen ausgeliefert zur Bestattung, und überhaupt sollte die Versagung der Bestattung jedenfalls nur eine temporäre sein; es ist undenkbar, dass man die Leichen in freier Luft habe verfaulen lassen wollen.

[5] Athenisches Gesetz: Xen. *Hell.* 1, 7, 22; allgemein griechisches Recht wenigstens in Bezug auf Tempelräuber: Diodor. 16, 25. Beispiele der Handhabung dieses Gesetzes aus dem 5. und 4. Jahrhundert bespricht W. Vischer, *Rhein. Mus.* 29, 446 ff. — Selbstmördern wurden an einigen Orten die Grabesehren vorenthalten (in Theben, auf Cypern), auch in Athen bestand der Brauch, die Hand des Selbstmörders abzuhauen und für sich zu bestatten (Aesch. *Ktes.* 244. Dies Strafe der αὐτόχειρες. Erhungerung schien leidlicher und kam vielleicht darum so oft als Selbstmordart vor). S. Thalheim, *Gr. Rechtsalt.* p. 44 f. Vielleicht dass also doch die, von den Aufgeklärten späterer Zeit durchaus nicht getheilten

bare Strafe: denn, wird auch der Verbannte in der Fremde bestattet[1], so fehlt doch seiner Seele dort die dauernde Pflege, wie sie, im Seelencult, nur die Familie ihren verstorbenen Angehörigen daheim widmet und nur an der Stelle, wo deren Ueberreste ruhen, widmen kann[2].

203 Was uns von einzelnen Gebräuchen der Bestattung bekannt ist, weicht in den Grundzügen von dem, was sich im homerischen Zeitalter als durch den Glauben nicht mehr völlig erklärte Sitte erhalten hatte, nicht wesentlich ab. Was uns als Neues entgegentritt, mag zumeist auch nur neubelebter uralter Gebrauch sein. In einzelnen Zügen macht sich die Heiligkeit des Actes deutlicher bemerkbar.

Der Leichnam wird, nachdem Auge und Mund von der Hand des nächsten Verwandten geschlossen sind, von den Frauen aus der Verwandtschaft gewaschen und gesalbt, in reine Ge-

---

religiösen Bedenken der Pythagoreer (und Platoniker) gegen die Selbstbefreiung aus einem unerträglich gewordenen Leben auf populärer Empfindung und Glaubensweise beruhten. (Dass aber der Leiche des Selbstmörders nur Begräbniss, nicht Verbrennung zugestanden werden dürfe, lässt sich als alter Glaube nirgends nachweisen. Aias wurde nach der Ἰλιὰς μικρά nach seinem Selbstmord begraben, nicht verbrannt διὰ τὴν ὀργὴν τοῦ βασιλέως [*fr.* 3; Apollodor. *bibl. epit.* 5, 7]: die Fabelei des Philostratus (*Heroic.* p. 188, 30ff. Kays.], dass Kalchas das Verbrennen von Selbstmördern für nicht ὅσιον erklärt habe, aus dem alten Gedicht abzuleiten [mit Welcker, *Kl. Schr.* 2, 291], haben wir gar keine Veranlassung.)

[1] Vgl. die Worte des Teles περὶ φυγῆς bei Stob. *Flor.* 40, 8 (I p. 715, 17ff: Hens.); auch das Wort des Krates Cyn. an Demetrius von Phaleron, bei Plut. *adul. et am.* 28 p. 69 C/D. Beachtenswerth ist übrigens, dass im 4. und noch im 3. Jahrhundert eine Widerlegung der Meinung: ὅμως δὲ τὸ ἐπὶ ξένης ταφῆναι ὄνειδος noch nothwendig war. Später, als der von den Cynikern (und nach ihrem Vorbild von Teles) gepredigte Kosmopolitismus wirklich Gemeingut geworden war, schienen auch in Schriften περὶ φυγῆς besondere Trostgründe gegen den Schmerz der Beerdigung in der Fremde nicht mehr nöthig zu sein, weder dem stoisirenden Musonius noch dem platonisirenden Plutarch. (Vgl. auch Philodem. π. θανάτου p. 33. 34. Mekl.)

[2] Dies ist der Grund, warum so vielfach die Gebeine oder die Asche eines in der Fremde Gestorbenen von den Angehörigen eingeholt und daheim beigesetzt worden sind. Beispiele bei Westermann zu Demosthen. *gegen Eubul.* § 70 (vgl. noch Plutarch *Phoc.* 37).

wänder gekleidet und zu feierlicher Ausstellung im Inneren des Hauses auf dem Lager gebettet. In Athen breitete man, aus einem superstitiösen Grunde, der Leiche Origanon unter[1]; auch legte man ihr vier gebrochene Weinreben unter, wie denn auch im Grabe der Leichnam auf Weinreben gebettet wurde[2]; unter das Lager wurden Salbgefässe jener schlanken Bildung gestellt, wie sie die Gräber so zahlreich zurückgegeben haben, an die Thüre des Gemaches zur Reinigung der durch die Annäherung an den Leichnam religiös Befleckten, wenn sie das Haus wieder verlassen, ein Wassergefäss voll reinen, aus fremdem Hause entlehnten Wassers[3]. Cypressenzweige, an der

---

[1] Aristoph. *Eccl.* 1030. Origanon (Doste, weisser Thymian) hat apotropäische Kraft; er verscheucht böse Geister. Die Alten wussten von der Kraft dieser Pflanze Schlangen, Ameisen und anderes Ungeziefer zu verscheuchen (Aristot. *h. an.* 4, 8 p. 534 b, 22 [Plin. *n. h.* 10, 195]; Theophrast. *Caus. Plant.* 6, 5, 1; Dioscorid. *mat. med.* 3, 29; I p. 375 Spr., *Geopon.* 12, 19, 7; vgl. Nicolas ad *Geopon.* 13, 10, 5). Neuerer Aberglaube verwendet sie, um Wichtel und Nixen, Hexen und Gespenster fernzuhalten (Grimm, *D. Mythol.*[4] p. 1015; III p. 471, n. 980). Legt man Doste und Tarant den Wöchnerinnen bei, so können ihnen die Volande und Gespenster nichts thun, „weil solche Kräuter diesen zuwider". (J. Chr. Männlingen bei Alwin Schultz, *Alltagsleben e. d. Frau im 18. Jahrh.* p. 195 f.). Beide Wirkungen hängen zusammen. Durch scharfen Geruch von Kräutern und verbrannten Stoffen werden so Schlangen wie *nocentes spiritus, monstra noxia* verscheucht: Pallad. *de re rust.* 1, 35 (p. 45 Bip.), Die *monstra noxia* wohl eben, sofern sie in Gestalt von Schlangen oder Insekten der Leiche sich nähern möchten (wie jenes Leichengespenst bei Apuleius, *met.* 2, 24 sich als Wiesel gestaltet heranmacht und dort die den Leichen gefährlichen *versipelles, et aves et rursum canes et mures, immo vero etiam muscas induunt:* cap. 22). So ist auch das Origanon an der Leiche ein kathartisches, d. h. unterirdische Geister verscheuchendes Mittel.

[2] Aristoph. *Eccles.* 1031. Auf Weinreben lag in einzelnen der vor Kurzem vor dem Dipylon zu Athen aufgedeckten Gräbern der Leichnam. *Athen. Mitth.* 1893 p. 165. 184. Ein superstitiöser Grund (wie deutlich bei der Lagerung auf Olivenblättern: s. unten) ist auch hier vorauszusetzen, aber schwer nachweisbar (vgl. Fredrich, *Sarkophagstudien*, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil. Cl. 1895, p. 18, 69; Anrich, *D. gr. Mysterienwesen* 102, 3). Lustrale Wirkung scheint die ἄμπελος sonst nicht zu haben.

[3] λήκυθοι, τοὔστρακον: Arist. *Eccl.* 1032 f.; χέρνιψ ἐπὶ φθιτῶν πύλαις:

Hausthür befestigt, deuten von Aussen Aengstlichen an, dass
204 eine Leiche drinnen ruhe[1]. Das Haupt des Todten pflegte
man nach einer dem Homer noch unbekannten Sitte mit
Kränzen und Binden zu schmücken, wie es scheint zum Zeichen
der Ehrfurcht vor der höheren Weihe des nun Geschiedenen[2].

Die Ausstellung der Leiche, einen ganzen Tag dauernd, hatte gewiss nicht ursprünglich den Zweck einer öffentlichen Leichenschau in polizeilichem Interesse, den ihr spätere Schriftsteller zuschreiben[3]. An der aufgebahrten Leiche fand die

---

Eurip. *Alcest.* 98 ff. Das Gefäss hiess ἀρδάνιον: Schol. Arist. *Eccl.* 1030; Poll. 8, 65 (vgl. Phot. 346, 1: ὀρδάνιον). Es enthielt Wasser, aus einem anderen Hause entliehen: Hesych. s. ὄστρακον (offenbar, weil das Wasser des Hauses, in dem die Leiche ruht, für unrein galt. So wird z. B., wo das Feuer „verunreinigt" ist, von fernher anderes geholt: Plut. *Quaest. Gr.* 24; *Aristid.* 20). Es reinigten sich damit die das Haus wieder Verlassenden: Hesych. s. ἀρδάνια. s. πηγαῖον, πηγαῖον ὕδωρ. Ein Lorbeerzweig (als Sprengwedel, wie gewöhnlich bei Lustrationen) lag darin: Schol. Eurip. *Alcest.* 98.

[1] Serv. *Aen.* 3, 681: *apud. Atticos funestae domus huius (cupressi) fronde velantur.* Der Zweck mag gewesen sein, Abergläubische vor Annäherung an das „unreine" Haus zu warnen (Art des δεισιδαίμων ist es οὔτε ἐπιβῆναι μνήματι, οὔτε ἐπι νεκρὸν οὔτ' ἐπὶ λεχὼ ἐλθεῖν ἐθελῆσαι Theophr. *char.* 16). Wenigstens wird dies als Grund für gleiche Sitte in Rom angegeben: Serv. *Aen.* 3. 64; 4, 507.

[2] Bekränzung des Todten, später gewöhnliche Sitte, wird wohl zuerst erwähnt in der (freilich zeitlich unbestimmbaren) epischen Ἀλκμαιωνίς, *fr.* 2 (p. 76 Kink.). Auf der Archemorosvase ist es ein Myrthenkranz, den eine Frau dem Archemoros auf das Haupt zu setzen im Begriffe ist. Die Myrthe ist den χθόνιοι heilig und daher sowohl den Mysten der Demeter als den Todten der Myrthenkranz eigenthümlich (S. Apollodor. in Schol. Arist. *Ran.* 330; Ister in Schol. Soph. *O. C.* 681. Auch Grabmale bekränzte, bepflanzte man vorzugsweise mit Myrthen. Eurip. *El.* 324. 512; vgl. Theophrast. *h. plant.* 5, 8, 3; Virg. *Aen.* 3, 23. Nicht die Todten, sondern ebenfalls die Gräber bekränzte man gern mit σέλινον, Eppich. Plut. *Timol.* 26; *Symp.* 5, 3, 2; Diogenian. 8, 57 u. A. Vgl. oben p. 151, 5). Die Bekränzung bedeutet stets eine Art der Heiligung irgend einem Gotte. Nach Tertullian (*de corona militis* 10) werden die Todten bekränzt, *quoniam et ipsi idola statim fiunt habitu et cultu consecrationis.*) (Dies trifft den wahren Sinn jedenfalls eher als die Meinung des Schol. Ar. *Lys.* 601: στέφανος ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς ὡς τὸν βίον διηγωνισμένοις.)

[3] Plato, *Leg.* 12, 959 A. Poll. 3, 65. Noch um einen seltsamen Grund vermehrt bei Photius s. πρόθεσις.

Todtenklage statt, und dieser Raum zu geben war der Zweck der Ausstellung. Die Sitte des altattischen Eupatridenstaates hatte den Leichenpomp in jeder Hinsicht sehr hoch gesteigert, einen ausschweifenden Seelencult genährt. **Solons** Gesetzgebung hatte solchen Ueberschwang vielfach zu beschränken und zu mildern. So musste sie auch die Neigung, die Klagefeier an der Leiche ungebührlich auszudehnen, eindämmen. Nur die Weiber aus der nächsten Verwandtschaft, der allein der Seelencult als Pflicht oblag, sollten Theil nehmen[1], die gewaltsamen Ausbrüche des Schmerzes, das Kratzen der Wangen, 205 das Schlagen der Brust und des Hauptes, wurden untersagt[2], ebenso das Anstimmen von „Gedichten“[3], d. h. wohl förmlichen Leichengesängen, dergleichen Homer an Hektors Bahre die Weiber vortragen lässt. Bei Gelegenheit einer Bestattung die Todtenklage auf Andere als den gerade Verstorbenen auszudehnen, musste ausdrücklich verboten werden[4]. Diese Verbote

---

[1] Zulassung zur πρόθεσις der Leiche (und Leichenklage) wie zum Leichenzug (der ἐκφορά) nur der Weiber aus der Verwandtschaft μέχρι ἀνεψιότητος: Gesetz bei Demosth. 43, 62. 63, d. h. innerhalb der ἀγχιστεία, der überhaupt allein der Seelencult jeder Art oblag. Nur diese Weiber der Verwandtschaft sind durch den Todesfall μιαινόμεναι (vgl. Herodot. 6, 58): dies der Grund der Beschränkung nach der Leichenordnung von Keos (Dittenb. *Syll.* 468, 25 ff.), die sogar innerhalb des Kreises der Frauen der ἀγχιστεία noch eine engere Auswahl vorschreibt. (Das Gesetz redet von Z. 22: μὴ ὑποτιθέναι etc. von der πρόθεσις, obwohl im Anfang nur von der ἐκφορά die Rede gewesen war.)

[2] ἀμυχὰς κοπτομένων ἀφεῖλεν. Plut. *Solon* 21. — Die Demokratisirung des Lebens mag in Attika, nach Solons Zeiten, solche Vorschriften, die den Pomp der Leichenbegängnisse, wie sie die altadelige Zeit gekannt hatte, einschränkten, wirksam zu machen gedient haben. Das κόπτεσθαι ἐπὶ τεθνηκότι scheint aber in Uebung geblieben zu sein: Schlagen des Hauptes bei der Leichenklage wird auf attischen Vasen (sog. Prothesisvasen) gern abgebildet: z. B. *Monum. dell' instit.* VIII 4. 5; III 60 u. a. (s. Benndorf, *Griech. u. Sicil. Vasenb.* 6).

[3] τὸ θρηνεῖν πεποιημένα Plut. *Solon* 21. Damit werden gemeint sein vorbereitete, etwa bei eigenen θρήνων σοφισταί bestellte, nicht improvisirte und wie unwillkürlich ausbrechende Klagelieder.

[4] Plut. *Solon* 21: καὶ τὸ κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἑτέρων ἀφεῖλεν. Das soll wohl bedeuten: Solon verbot, bei Bestattungen Anderer einen Anderen,

galten wohl schon für die an der Begräbnissstelle Versammelten. Schon vor dem Hinaustragen der Leiche zur Bestattung, noch im Hause, Opferthiere zu schlachten, war alte Sitte; es scheint, dass auch dies Solon verbot[1]. So hatte auch in anderen Staaten die Gesetzgebung die Neigung zu ausschweifender Heftigkeit der Todtenklage einzudämmen[2], die im alten Griechen-
206 land so gut wie bei so vielen „Naturvölkern“, bei denen sie sich in voller Gewaltsamkeit austobt, nicht schlichter Pietät und einfach menschlicher, zu Lärm und Ungestüm nie sonderlich aufgelegter Trauer entsprang, sondern dem alten Glauben, dass der unsichtbar anwesenden Seele des Geschiedenen die

---

von dem gerade Begrabenen Verschiedenen, zu bejammern (ἑτέρων nur der Abwechslung wegen neben ἄλλον, völlig = ἄλλων: wie bei attischen Autoren öfter: μὴ προϊέμενον ἄλλον ἑτέρῳ τὴν ἀλλαγήν, Plato, *Leg.* 8, 849 E; ἕτερον — ἄλλον Isocr. 10, 36 u. a.). Die Neigung, bei einer Bestattung die Klage auch auf andere Verstorbene auszudehnen, setzt auch das Verbot in der Leichenordnung der πατρία der Λαβυάδαι in Delphi (5./4. Jahrh. vor Chr.) voraus (*Bull. corr. hell.* 1895 p. 10), Z. 39 ff.: τῶν δὲ πρόστα τεθνακότων ἐν τοῖς σαμάτεσσι μὴ θρηνεῖν μηδ' ὀτοτύζειν (bei der Bestattung eines Anderen). Denkt an etwas dergleichen schon Homer: Πάτροκλον πρόφασιν — T 302?

[1] In alter Zeit war es in Athen Sitte ἱερεῖα προσφάττειν πρὸ τῆς ἐκφορᾶς, also noch im Hause des Todten: [Plato] *Minos* 315 C. Ein solches Opfer vor der ἐκφορά (die erst v. 1261 ff. beschrieben wird) setzt auch bei der Bestattung der im Meer Verstorbenen voraus Euripides, *Hel.* 1255: προσφάζεται μὲν αἷμα πρῶτα νερτέροις — (mit ungenauem Ausdruck — denn das πρό wird dann sinnlos — heisst προσφάγιον dann auch das Opfer am Grabe: so auf der Keïschen Ins. Dittenb. 468, 12; πρόσφαγμα so: Eurip. *Hecub.* 41) Plut. (*Solon* 21) von Solon: ἐναγίζειν δὲ βοῦν οὐκ εἴασεν. Vermuthlich verbot Solon das Stieropfer vor der ἐκφορά: denn auf ein solches Verbot scheint ja der Verf. des platon. Minos anspielen zu wollen.

[2] Die solonischen Einschränkungen, sagt Plutarch (*Solon* 21) seien grössten Theils auch in „unsere“ (die böotischen) νόμοι aufgenommen (wie denn, nach Ciceros unanfechtbarem Zeugniss, Solons Leichenordnungen, *eisdem prope verbis* in die zehnte der zwölf Tafeln von den Decemviri aufgenommen worden sind). Einschränkung der Trauerfeierlichkeiten in Sparta: Plut. *Lyc.* 27 (daraus *Instit. Lacon.* 238 D), in Syrakus durch Gelon: Diodor. 11, 38, 12; vgl. „Charondas“, Stob. *Flor.* 44, 40 (II p. 183, 13 ff. Mein.); für ihre Angehörigen schränkt sie einigermaassen ein (gegen Anfang des 4. Jahrh. vor Chr.) die πατρία der Λαβυάδαι in Delphi auf ihrem, im *Bull. de corr. hell.* 1895 p. 9 ff. edirten τεθμός.

heftigsten Aeusserungen des Schmerzes um seinen Verlust die liebsten seien[1]. Die heftige Klage gehört bereits zum Cult der abgeschiedenen Seele. Die Einschränkung des herkömmlichen Jammergeschreies mag sich ihrerseits — wenigstens soweit sie wirksam wurde — auch nicht allein auf rationelle Erwägungen (die in solchen Angelegenheiten wenig fruchten), sondern ebenfalls auf superstitiös-religiöse Gründe gestützt haben[2].

Die Ausstellung der Leiche scheint durchweg nur einen Tag gedauert zu haben[3]. Am frühen Morgen des dritten

---

[1] Ganz naiv äussert sich die solchen gewaltsamen Klagen, Selbstverletzungen und anderen heftigen Schmerzensäusserungen an der Leiche zu Grunde liegende Vorstellung, wenn z. B. auf Tahiti die, welche sich bei der Trauer selbst verwundeten, dabei „die Seele des Verstorbenen anriefen, damit sie ihre Anhänglichkeit sehe“ (Ratzel, *Völkerkunde* 3, 337 f.). — Vgl. Waitz-Gerland, *Anthropol.* 6, 402.

[2] Es ist eine sehr alte, bei vielen Völkern verbreitete Vorstellung, dass allzu heftige Klage um einen Todten dessen Ruhe störe, so dass er wiederkehrt. S. Mannhardt, *German. Mythen* (1858) p. 290 (für Deutschland im Besonderen vgl. Wuttke, *Deutsch. Volksabergl.*[2], § 728, p. 431; Rochholz, *D. Glaube u. Brauch* 1, 207). Aehnlicher griechischer Volksglaube wird angedeutet bei Lucian, *de luctu* 24 (wobei die späte Zeit des Zeugen nicht gegen das Alter des Glaubens spricht). Zu den allzu lange klagenden Hinterbliebenen wird gesagt: μέχρι τίνος ὀδυρόμεθα; ἔασον ἀναπαύσασθαι τοὺς τοῦ μακαρίου δαίμονας. — Bei Plato, *Menex.* 248 E sagen die Todten: δεόμεθα πατέρων καὶ μητέρων εἰδέναι ὅτι οὐ θρηνοῦντες οὐδὲ ὀλοφυρόμενοι ἡμᾶς ἡμῖν μάλιστα χαριοῦνται (also dem Todten wollte man, nach gewöhnlicher Ansicht auch in Griechenland, mit der heftigen Klage eine Liebe thun: s. d. vorhergehende Bemerkung), ἀλλὰ — — οὕτως ἀχάριστοι εἶεν ἂν μάλιστα. Denn, nach „Charondas“, Stob. *flor.* 44, 40 (p. 183, 15) ἀχαριστία ἐστὶ πρὸς δαίμονας χθονίους λύπη ὑπὲρ τὸ μέτρον γιγνομένη.

[3] ἐκφέρειν τὸν ἀποθανόντα τῇ ὑστεραίᾳ ᾗ ἂν προθῶνται, πρὶν ἥλιον ἐξέχειν: Solon. Gesetz bei Demosth. 43, 62; vgl. Antiph. *de chor.* 34. Klearch bei Proclus *ad Plat. Remp.* p. 63, 6 Sch.: Kleonymos in Athen τεθνάναι δόξας τρίτης ἡμέρας οὔσης κατὰ τὸν νόμον προὐτέθη, d. h. es war am Morgen des 3. Tages, unmittelbar vor der ἐκφορά, die πρόθεσις hatte den 2. Tag ausgefüllt („ganz anders“ Maass, *Orpheus* [1895] p. 232, 46, aber schwerlich richtiger. Dass ein τεθνάναι δόξας, also der Umgebung todt zu sein Scheinender von eben dieser Umgebung als nur scheintodt — was er thatsächlich war — erkannt und demgemäss behandelt worden

207 Tages[1] nach dem Tode wurde die Leiche mitsammt dem Lager, auf dem sie gebettet war, aus dem Hause getragen. Zu grossem Prunke der Ausstattung des Leichenzuges mussten hie und da die Gesetze steuern[2]. Wie feierlich und glanzvoll in der Zeit der alten Adelsherrschaft auch dieser Theil des Todtencultus sich gestaltete, kann uns, wenn sie nur irgend der Wirklickkeit entspricht, die Darstellung eines Leichenzuges auf einer der hochalterthümlichen „Dipylonvasen“[3] lehren. Hier ist die Leiche auf einem von zwei Pferden gezogenen Wagen hoch aufgebahrt, Männer mit Schwertern an der Seite, eine ganze Schaar wehklagend das Haupt schlagender Weiber folgt. In Athen beschränkte das Gesetz wenigstens für Weiber die Leichenfolge auf die Nächstverwandten (bis ins dritte Glied); Männer, den Weibern vorangehend, scheinen ohne solche Einschränkung zugelassen worden zu sein[4]. In Athen scheint

---

sei, hat wohl wenig Einleuchtendes). Ebenso in der analogen Geschichte von Thespesios von Soli, Plutarch *de sera num. vind.* 22 p. 563 D: τριταῖος, ἤδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτάς, ἀνήνεγκε (Philostrat. *V. Apoll.* 3, 38 p. 114, 28 Ks.: die Frau des eben verstorbenen Mannes περὶ τὴν εὐνὴν ὕβρισε, τριταίου κειμένου [τοῦ ἀνδρός, scil.] γαμηθεῖσα ἑτέρῳ: d. h. unmittelbar vor der ἐκφορά, noch bei Anwesenheit des Verstorbenen im Hause). Gleiche Sitte wird für die Griechen auf Cypern vorausgesetzt bei Anton. Lib. 39, p. 235, 21 West: ἡμέρᾳ τρίτῃ τὸ σῶμα προήνεγκαν εἰς ἐμφανές (εἰς τοὐμφανές?) οἱ προσήκοντες. Auch nach Platons Bestimmung *Leg.* 12, 959 A soll stattfinden τριταία πρὸς τὸ μνῆμα ἐκφορά.

[1] Vor Sonnenanfgang: Demosth. 43, 62 (ausdrücklich eingeschärft durch Gesetz des Demetrius Phal.: Cic. *leg.* 2, 66). Dagegen galt es als schimpflich, noch während der Nacht begraben zu werdeu: ἡ κακὸς κακῶς ταφήσῃ νυκτός, οὐκ ἐν ἡμέρᾳ Eurip. *Troad.* 448.

[2] So namentlich die Leichenordnung von Keos, Dittenb. *Syll.* 468; vgl. Plut. *Solon* 21; Bergk, *Rhein. Mus.* 15, 468. Leichenordnung der Labyaden (Delphi) Z. 29f.: στρῶμα δὲ ἓν ὑποβαλέτω καὶ ποικεφάλαιον ἓν ποτιθέτω (dem Todten).

[3] Abgebildet *Monum. d. inst.* IX 39.

[4] Das Gesetz bei Demosth. 43, 62 (vgl. 64) giebt Beschränkungen bei der Leichenfolge nur für Weiber (und auch da nur für solche unter 60 Jahren) an: Männer scheinen demnach promiscue zugelassen worden zu sein. Es heisst auch bei Plut. *Solon* 21, bei der ἐκκομιδή habe Solon nicht verboten ἐπ' ἀλλότρια μνήματα βαδίζειν — nämlich den Männern, muss man denken. Die Männer gingen im Zuge voran, die Weiber

ein Gefolge gemietheter karischer Weiber und Männer, die ihre heimischen Trauerweisen anstimmten, nicht verboten gewesen zu sein[1]. Auf Keos und anderswo schreiben Gesetze schweigenden Zug zum Grabe vor[2]. Im Ganzen war, in der Beschränkung eng bürgerlichen Lebens, „das Wilde, Barbarische“[3] der Trauerbezeigungen, das in früheren Zeiten vorgeherrscht haben soll, zu einer mässigen Symbolik abgedämpft. 208

Ueber die Einzelheiten der Bestattung sind wir ungenügend unterrichtet. Gelegentliche Aussagen der Schriftsteller lassen erkennen, was auch die Gräberfunde in griechischen Landschaften bestätigen, dass neben der in homerischer Zeit allein üblichen Verbrennung auch die ältere Sitte, die Leichen unverbrannt beizusetzen, in Uebung blieb[4]. Der Leib sollte

folgten: Demosth. 43, 62. Ebenso offenbar in Keos: Dittenb. 468, 19. 20. — Pittakos (als Aesymnet in Mitylene) verbot völlig *accedere quemquam in funus aliorum.* Cic. *de leg.* 2, § 65. Leichenordnung der Labyaden (Delphi) Z. 42 ff.: von der Beisetzung ἀπίμεν οἴκαδε ἕκαστον, ἔχθω ὁμεστίων καὶ πατραδελφεῶν καὶ πενθερῶν κἠκγόνων καὶ γαμβρῶν (also den Ascendenten und Descendenten des Verstorbenen je im nächsten Glied).

[1] Als bestehende Sitte erwähnt dies Plato, *Leg.* 7, 800 E. Vgl. dort die Schol., Hesych. s. Καρῖναι. Menander Καρίνη, *Com.* Mein. 4, p. 144 (Karisch-phrygische Trauerflöten: Ath. 4, 174 F; Pollux 4, 75. 79).

[2] τὸν θανόντα δὲ φέρεν κατακεκαλυμμένον σιωπῇ μέχρι ἐπὶ τὸ σῆμα. Dittenb. *Syll.* 468, 11. Leichenordnung der Labyaden (Delphi) Z. 40 ff.: τὸν δὲ νεκρὸν κεκαλυμμένον φερέτω σιγᾷ, κἠν ταῖς στροφαῖς („an den Strassenbiegungen“) μὴ καττιθέντων μηδαμεῖ, μηδ' ὀτοτυζόντων ἔχθος τᾶς Ϝοικίας πρίγ κ' ἐπὶ τὸ σᾶμα ἵκωντι· τηνεῖ δ' ἔναγος ἔστω κτλ. (das Letzte noch nicht glaublich erklärt).

[3] Solon milderte (angeblich unter dem Einfluss des Epimenides) bei den Leichenfeiern τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρβαρικὸν ᾧ συνείχοντο πρότερον αἱ πλεῖσται γυναῖκες. Plut. *Sol.* 12.

[4] Unter den von Becker, *Charikles*[2] 3, 98 ff. besprochenen Aussagen einzelner Schriftsteller seit dem 5. Jahrhundert sprechen für Begraben als herrschende Sitte wesentlich nur Plut. *Sol.* 21: οὐκ εἴασεν (Solon) συντιθέναι πλέον ἱματίων τριῶν, Plut. *Lycurg.* 27: συνθάπτειν οὐδὲν εἴασεν (Lykurg), ἀλλὰ ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντες τὸ σῶμα περιέστελλον; vgl. Thucyd. 1, 134, 4. Verbrennen als das Ueblichere setzt dagegen für Athen (im 4. Jahrh.) voraus Isaeus 4, 19: οὔτ' ἔκαυσεν οὔτ' ὠστολόγησεν, ebenso (im 3. Jahrh.) das Testament des Peripatetikers Lykon (Laert. 5, 70): περὶ δὲ τῆς ἐκφορᾶς καὶ καύσεως ἐπιμεληθήτωσαν

nicht spurlos vernichtet werden. Aus der Asche des Scheiterhaufens sammelt der Sohn sorgfältig die Reste der Gebeine
209 des Vaters[1], um sie in einer Urne oder Kiste beizusetzen. Bleibt der Leib unverbrannt, so wird er nach einer deutlich als aus der Fremde herübergenommen sich verrathenden Sitte in Särgen aus Thon oder Holz geborgen[2] oder auch wohl (und das wird der ältere einheimisch griechische Brauch sein) ohne Sarg in die Erde versenkt und auf eine Blätterlage gebettet[3],

---

κτλ. (vgl. auch Teles bei Stob. *flor.* 40, 8; I p. 747, 5 H: τί διαφέρει ὑπὸ πυρὸς καταναλωθῆναι — dies wird hier als griechische Bestattungsweise vorausgesetzt). — Die vor dem Dipylon in Athen kürzlich aufgedeckten Gräber zeigen in ältester Zeit die Todten fast ausnahmslos begraben (ohne Sarg); die folgenden Zeiten (bis ins 6. Jahrh.) verbrannten zumeist ihre Todten, später scheint Begraben häufiger geworden zu sein (s. den Bericht von Brückner und Pernice über die Ausgrabungen vor dem Dipylon, *Athen. Mittheil.* 1893 p. 73—191). So herrschte denn in Attika in späteren Zeiten das Begraben vor (L. Loss, *Archaeol. Aufs.* 1, 23), ebenso, wesentlich wohl weil es billiger war als das Verbrennen, in anderen Gegenden Griechenlands (einige Nachweisungen im *Bull. corr. hell.* 1895 p. 144, 2).

[1] ὠστολόγησεν, Isaeus 4, 19.

[2] Die Sitte der ἐκφορά auf offener κλίνη reimt sich nicht mit der Absicht, den Leib des Todten in einen Sarg zu legen, sondern hat offenbar zur Voraussetzung, dass man draussen den Leichnam entweder unverkapselt in die Erde legen oder ihn verbrennen werde. Die (wohl aus dem Orient entlehnte) Sitte der Einsargung hat sich dann angeschlossen, ist aber mit den altüberlieferten Sitten bei der ἐκφορά nie recht ins Gleiche gesetzt worden.

[3] Eingrabung ohne Sarg war üblich in den Gräbern der „mykenäischen" Periode; desgleichen in denen aus Attikas ältester Zeit. Und nur Beibehaltung dieser alten Sitte war es, wenn die Spartaner ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις θέντες τὸ σῶμα περιέστελλον (bestatteten): Plut. *Lycurg.* 27. Hier zeigt Alles das Festhalten an uraltem Brauch. Die Leichen werden, nach ältester Sitte, beigesetzt, nicht verbrannt. Sie werden umhüllt mit einem Purpurtuch. Purpurfarbe ist sonst in Sparta den Kriegs- und Festgewändern eigen (Müller, *Dorier* 2, 248); hier ist sie im chthonischen Dienst angewandt. ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον, sagt ganz richtig Artemidor. *onirocr.* 1, 77 p. 70, 11 H. Schwerlich kommt dies daher, weil das Blut rothe Farbe hat: sowenig wie deswegen πορφύρεος θάνατος gesagt wird. So werden aber schon Il. 24, 796 Hektors Gebeine πορφυρέοις πέπλοισι umhüllt (die verbrannten Gebeine statt des ganzen Leibes; deutlich ein Rudiment älterer Sitte, die

oder, wo es die Bodenbeschaffenheit zuliess, in Felskammern frei auf ein steinernes Lager gelegt [1].

Der frei gewordenen Seele bleibt ein Haft an dem Reste des Leibes, den sie einst bewohnt. Ihr zum Gebrauch und zur Ergötzung ist, wenn auch längst nicht mehr ihr gesammter Besitz (wie wohl ehedem), doch vielfacher Vorrath an Geschirr und Geräth dem Leichnam beigegeben, dergleichen uns geöffnete Gräber wiedergeschenkt haben [2]. Aber auf eine Ewig- 210

sich in Sparta unversehrt erhalten hatte. Aehnliches Il. 23, 254. Und so sind z. B. in den Gräbern vor dem Dipylon zu Athen verbrannte Gebeine in ein Tuch gehüllt gefunden worden: *Athen. Mitth.* 18, 160—161. 185). Das Haupt des ermordeten Bruders φοινικίδι ἐκαλυψάτην καὶ ἐθαψάτην die zwei anderen Kabiren, nach der heiligen Sage bei Clemens Al. *protr.* 12 C. Die Purpurfarbe hat noch mehrfach bei chthonischem Cult eine Stelle: wie bei jenen feierlichen ἀραί, die eine Auslieferung an die Unterirdischen bedeuten, bei [Lysias] 6, 51; bei den Heroenopfern in Plataeae: Plut. *Aristid.* 21; bei der Einholung der Gebeine des Rhesos (oben p. 161, 2): Polyaen. 6, 53; beim Eumenidenopfer: Aesch. *Eum.* 1028. — Die Beisetzung in Blättern hielten, als alte Sitte, auch die Pythagoreer fest: sie bestatteten (ohne Verbrennung: Jamblich. *V. Pyth.* 154) ihre Todten *in myrti et oleae et populi nigrae* (lauter den χθόνιοι geweihte Bäume) *foliis* (Plin. *n. h.* 35, 160). In Athen fand in den Gräbern vor dem melitischen Thore Fauvel (bei Ross, *Arch. Aufs.* 1, 31) *le squelette couché sur un lit épais de feuilles d'olivier encore en état de brûler.* (Olivenkerne in mykenischen Gräbern: Tsundas, Ἐφημ. ἀρχ. 1888 p. 136; 1889, p. 152.)

[1] So wird es beschrieben in dem Briefe des Hipparch bei Phlegon *mirab.* 1, ähnlich Xenoph. Ephes. 3, 7, 4 (S. meinen *Griech. Roman*, p. 391 A. 2). Beisetzung auf solchen steinernen κλῖναι verlangt auch Plato für seine Euthynen (*Leg.* 12, 947 D). Und in dieser Weise wurden wohl die Leichen gebettet in den mit einzelnen Lagern versehenen Felsgrabkammern, wie sie z. B. auf Rhodos, auf Kos gefunden sind (s. Ross, *Arch. Aufs.* 2, 384 ff., 392). Vgl. namentlich die Beschreibungen von Heuzey, *Mission archéol. de Macédoine (Texte)*, p. 257 ff. (1876). Es ist die in Etrurien (nach griechischem Vorbild?) üblich gewordene Art der Bestattung: dort hat man mehrfach Skelette frei auf gemauerten Betten in den Grabkammern liegend gefunden.

[2] Als ob der Todte noch nicht ganz dahin wäre, καὶ ὅπλα καὶ σκεύη καὶ ἱμάτια συνήθη τοῖς τεθνηκόσιν συνθάπτοντες ἥδιον ἔχουσιν. Plut. *ne p. q. suav. v. s. Ep.* 26 p. 1104 D. Beschränkendes Gesetz der Labyaden in Delphi (z. 19 ff.) ὅδ' ὁ τεθμὸς περ τῶν ἐντοφηϊων· μὴ πλέον πέντε καὶ τριάκοντα δραχμᾶν ἐνθέμεν, μήτε πριάμενον μήτε Fοίκω.

keit solches Schattenlebens dachten die Griechen nicht hinaus. Aengstliche Veranstaltungen zur dauernden Erhaltung der Leichen, durch Einbalsamirung und ähnliche Mittel, wie sie an einzelnen Leichen der mykenäischen Schachtgräber angewendet worden sind[1], waren in diesen späteren Zeiten nur noch, als eine Alterthümlichkeit, bei der Beerdigung der spartanischen Könige üblich.

2.

Ist der Leib bestattet, so ist die Psyche des Verstorbenen in die Schaar der unsichtbaren Wesen, der „besseren und höheren“[2], eingetreten. Dieser Glaube, der dem Aristoteles seit undenklicher Vorzeit unter den Griechen lebendig zu sein schien, tritt in dem Cult dieser nachhomerischen Jahrhunderte aus der Trübung, die ihn in homerischer Zeit verhüllt hatte, völlig deutlich hervor. Die Seele des Verstorbenen hat ihre besondere Cultgemeinde, die sich naturgemäss aus dessen Nachkommen und Familie zusammensetzt und auf diese sich beschränkt. Es hatte sich die Erinnerung an eine älteste Zeit erhalten, in welcher der Todte im Inneren seines Hauses, der nächsten Stätte seines Cultes, beigesetzt wurde[3]. Das muss

---

[1] Helbig, *D. Hom. Epos* 41.

[2] βελτίονες καὶ κρείττονες. Aristoteles im Dial. Eudemos, bei Plut. *cons. ad Apoll.* 27.

[3] [Plato] *Minos* 315 D. Hieran zu zweifeln ist leere Willkür; man kann nicht einmal vorbringen, was gegen die gleiche auf Rom bezügliche Nachricht (bei Servius ad *Aen.* 5, 64; 6, 162) eingewendet zu werden pflegt: dass mit dieser Erzählung nur das Entstehen des häuslichen Larendienstes erklärt werden solle. Denn eben dieser Dienst fehlte den Griechen, oder war doch so verdunkelt, dass um seinetwillen sicherlich keine hypothetische Begründung erfunden wurde. — Neben dem Herde und Altar der Hestia wird die älteste Ruhestätte des Familienhauptes gewesen sein. Als die Gattin des Phokion dessen Leib in der Fremde hatte verbrennen lassen, ἐνθεμένη τῷ κόλπῳ τὰ ὀστᾶ καὶ κομίσασα νύκτωρ εἰς τὴν οἰκίαν κατώρυξε παρὰ τὴν ἑστίαν. Plut. *Phoc.* 37. — Irrig glaubte man in den merkwürdigen Felsgräbern im Gebiet der Pnyx zu Athen solche im Inneren der Häuser liegende Gräber aufgefunden zu haben. S. Milchhöfer, in Baumeisters *Denkm.* 153 b.

einer Zeit ganz natürlich erschienen sein, die von dem später 211 bis zur Peinlichkeit ausgebildeten Begriff der ritualen „Reinheit“ noch nicht viel wusste: denn dass etwa der Grieche, wie es viele „Naturvölker“, bei denen die gleiche Sitte des Begräbnisses der Todten in der eigenen Hütte herrscht, machen, das unheimlich gewordene Haus nun geräumt und dem Geiste des darin Begrabenen zu ausschliesslichem Besitz überlassen hätte[1], haben wir keinen Grund zu glauben. Wenigstens innerhalb der Stadt die Todten zu begraben, fand man auch später in einigen dorischen Städten unbedenklich[2]. Auch wo aus religiöser Bedenklichkeit und aus Gründen bürgerlicher Zweckmässigkeit die Gräber vor die Mauern der Stadt verwiesen waren, hielt die Familie ihre Gräber beisammen, oft in weitläuftigen, ummauerten Bezirken[3]; wo ein ländliches Grundstück

---

[1] So machen es die Einwohner von Neuseeland, die Eskimos u. s. w. (vgl. Lubbock, *Prehistoric times* p. 465; 511 etc.)

[2] So in Sparta und Tarent. S. Becker, *Charikles*[2] 3, 105. Wären aber jene vom Blitz erschlagenen und dann πρὸ τῶν θυρῶν ihrer Häuser bestatteten und durch στῆλαι geehrten Tarentiner, von denen Klearch bei Athen. 12, 522 F. erzählt, wirklich die Frevler gewesen, als welche die Legende sie erscheinen lässt, so wäre ohne Zweifel auch in Tarent solches Begräbniss im Inneren der Stadt, und gar, wie sonst nur Heroen geschieht (s. oben p. 197, 2), an den Hausthüren ihnen nicht gewährt worden. Dieses Bedenken zu beseitigen durch gewaltsame Aenderung des: πρὸ τῶν θυρῶν in: πρὸ τῶν πυλῶν macht, wie leicht zu ersehen, schon das voranstehende ἑκάστη τῶν οἰκιῶν ὅσους κτλ. unmöglich. Die Legende wird unwahr sein, und jene διόβλητοι (denen man, als Heroen, keine Todtenklage und gewöhnliche χοάς gewidmet zu haben scheint) zu den durch ihren Blitztod vielmehr Geehrten und Erhöheten (s. oben p. 142, 1) gehört haben. So werden auch die von Becker *a. a. O.* erwähnten Gräber auf dem Markt zu Megara Heroengräber gewesen sein. S. oben p. 182, 2. In der Anlegung von Heroengräbern in Mitten der Städte, auf dem Marktplatz u. s. w. (vgl. p. 159f.) zeigt sich recht handgreiflich der Wesensunterschied, den man zwischen Heroen und Todten gewöhnlicher Art festsetzte.

[3] Das μνῆμα κοινὸν πᾶσι τοῖς ἀπὸ Βουσέλου γενομένοις war ein πολὺς τόπος περιβεβλημμένος, ὥσπερ οἱ ἀρχαῖοι ἐνόμιζον. Demosth. 43, 79. Die Buseliden bildeten nicht etwa ein γένος, sondern eine Gruppe von fünf durch nachweisliche Verwandtschaft verbundenen οἶκοι. Grabgemeinschaft der Genossen eines γένος im staatsrechtlichen Sinne bestand nicht mehr

Familienbesitz war, umschloss dieses auch die Gräber der Vorfahren[1].

212 Wo es auch lag, das Grab war heilig, als die Stätte, an der die Nachkommen den Seelen der vorangegangenen Familienmitglieder Pflege und Verehrung widmeten. Die Grabsäule bezeichnete die Heiligkeit des Ortes[2]; Baumpflanzungen, bisweilen ganze Haine, die das Grab (gleich so vielen Altären und Tempeln der Götter) umgaben[3], sollten den Seelchen als Lustort dienen[4].

(s. Meier, *de gentil. Att.* 33; Dittenberger, *Hermes* 20, 4). Familiengräber waren auch die Κιμώνεια μνήματα (Plut. *Cim.* 4, Marcellin. *v. Thuc.* 17, Plut. *X orat.* p. 838 B). Man hielt aus den verständlichsten Gründen darauf, dass kein der Familie Fremder in dem Familiengrabe Aufnahme fand: aber wie später auf Grabschriften so häufig Strafbestimmungen das Beisetzen Fremder verhindern sollen, so musste schon Solon in Bezug auf die Gräber verordnen, *ne quis alienum inferat.* Cic. *de leg.* 2, § 64.

[1] Der bei Demosthenes 55, 33 ff. Redende spricht von παλαιὰ μνήματα der πρόγονοι der früheren Besitzer seines χωρίον (Landgutes). Und diese Sitte, auf dem eigenen Besitz die Todten der Familie zu begraben καὶ τοῖς ἄλλοις χωρίοις συμβέβηκε. Den Timarchos bittet seine Mutter, τὸ Ἀλωπέκῃσι χωρίον (11—12 Stadien vor der Stadtmauer gelegen) ἐνταφῆναι ὑπολιπεῖν αὐτῇ (dennoch verkauft er es): Aeschin. *g. Tim.* § 99. In Ostattika Beispiele ummauerter Familiengrabstätten mit vielen Grabstellen: Belger, *Die myken. Localsage von den Gräbern Agamemnons u. d. Seinen* (Progr., Berlin 1893) p. 40. 42. In dieser Weise die Familiengräber auf dem eigenen Grund und Boden zusammenzuhalten, war allgemeiner Gebrauch, der an die älteste Sitte, den Hausherrn im eigenen Hause zu begraben, nahe genug heran kommt. — Bei Plut. *Aristid.* 1. erwähnt Demetrius Phal. ein in Phaleron gelegenes Ἀριστείδου χωρίον, ἐν ᾧ τέθαπται.

[2] Beschränkung des eingerissenen Luxus in Grabsäulen in Athen durch Demetrius von Phaleron: Cic. *de leg.* 2, 66. (Strafansetzungen, εἴ τις κα θά[πτῃ ἢ ἐπὶ]σταμα ἐφιστᾷ κτλ. in einem Gesetz aus Nisyros [*Berl. Philol. Wochenschr.* 1896 p. 190; 420] beziehen sich aber jedenfalls nicht auf ein allgemeines Verbot, Grabsteine zu setzen.)

[3] Vgl. Curtius, *Zur Gesch. des Wegebaus bei d. Gr.* p. 262.

[4] *Nemora aptabant sepulcris, ut in amoenitate animae forent post vitam.* Serv. Virg. *Aen.* 5, 760. *In lucis habitant manes piorum.* Id. *Aen.* 3, 302; vgl. dens zu *Aen.* 1, 441; 6, 673. Mein Grab, sagt der Todte, liegt in einem von Vögeln belebten Haine, ὄφρα καὶ εἰν Ἀΐδι τερπνὸν ἔχοιμι τόπον. Kaib. *epigr. lap.* 546, 5—14.

Die Opfergaben begannen wohl meistens gleich bei der Bestattung. Hiebei Spendegüsse aus Wein, Oel und Honig darzubringen, mag allgemein üblich gewesen sein[1]. Blutige Opfer, wie sie bei Homer am Scheiterhaufen des Patroklos, auch des Achill, dargebracht werden, können in älterer Zeit nicht ungewöhnlich gewesen sein. Solon verbot ausdrücklich, ein Rind am Grabe zu opfern[2], in Keos wird ebenso ausdrücklich durch das Gesetz gestattet, bei der Bestattung „ein Voropfer darzubringen, nach Vätersitte"[3]. — Von der Bestattungsfeier zurückgekehrt, begehen die Familienangehörigen, nachdem sie sich einer religiösen Reinigung[4] unterzogen haben, bekränzt (während sie vorher der Bekränzung sich enthalten hatten)[5], das Leichenmahl[6]. Auch dies war ein Theil des 213 Seelencultes. Die Seele des Verstorbenen galt als anwesend, ja als der Gastgeber[7]; Scheu vor dem unsichtbar Theilnehmenden war es, welche die Sitte eingab, nur lobpreisend seiner bei

---

[1] Vgl. die Ins. von Keos, Dittenb. 468, 8. 9. Eurip. *Iph. Taur.* 633 ff.

[2] ἐναγίζειν δὲ βοῦν οὐκ εἴασεν. Plut. *Sol.* 21.

[3] προσφαγίῳ (bei der Bestattung) χρῆσθαι κατὰ τὰ πάτρια. Dittenb. *Syll.* 468, 13. Im Allgemeinen sind aber blutige Opfer am Grabe von Privatpersonen mit der Zeit immer seltener geworden. S. Stengel, *Chthon. u. Todtencult* 430 f.

[4] S. namentlich die Ins. von Keos, Z. 15 ff., 30. Die nach altathenischer Sitte zugezogenen ἐγχυτρίστριαι ([Plato] *Minos* 315 C) scheinen Weiber gewesen zu sein, die mit dem in Töpfen aufgefangenen Blut der Opferthiere die μιαινόμενοι reinigten. Der Name selbst lässt dies vermuthen, auch kommt unter anderen, sicher verkehrten Erklärungen bei den Scholiasten zu *Min.* l. l. auch eine auf diesen Sinn führende vor (anders Schol. Ar. *Vesp.* 289).

[5] περὶ τὰ πένθη — ὁμοπαθείᾳ τοῦ κεκμηκότος κολοβοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς τῇ τε κουρᾷ τῶν τριχῶν καὶ τῇ τῶν στεφάνων ἀφαιρέσει. Aristot. *fr.* 98.

[6] περίδειπνον. Ein solches als überall üblich vorausgesetzt bei Aeneas Tact. 10, 5. Dies Mahl der Angehörigen (nur sie sind zugelassen: Demosth. 43, 62) meint auch wohl Heracl. Pont. *polit.* 30, 2: παρὰ τοῖς Λόκροις ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ᾽ ἐπειδὰν ἐκκομίσωσιν εὐωχοῦνται.

[7] ἡ ὑποδοχὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος Artemidor. *onirocr.* p. 271, 10 H.

dem Mahle zu gedenken[1]. Das Leichenmahl war eine Mahlzeit für die überlebenden Angehörigen, im Hause des Todten ausgerichtet. Dem Todten allein wurde an seinem Grabe[2] eine Mahlzeit aufgetragen am dritten und neunten Tage nach der Bestattung[3]. Am neunten scheint nach alter Sitte die Trauerzeit ein Ende gefunden zu haben[4]. Wo diese länger

---

[1] Cic. *de leg.* 2, § 63 (dabei λέγειν ἐπιδέξια ἐπὶ τεθνηκότι: Anaxandridas bei Athen. 11, 464 A.). Dort freilich: ***mentiri nefas erat.*** Dagegen: εἰώθεσαν οἱ παλαιοὶ ἐν τοῖς περιδείπνοις τὸν τετελευτηκότα ἐπαινεῖν, καὶ εἰ φαῦλος ἦν. Zenob. 5, 28 u. A. Paroemiogr. — Sonst mag wohl an diesen Gedächtnisstagen der Jammer der Todtenklage erneuert worden sein: die Leichenordnung der Labyaden in Delphi verbietet ausdrücklich (nicht die Feier, aber) das Jammern an solchen Todtenfeiertagen; Z. 46 ff.: μηδὲ τᾷ ὑστεραίᾳ (nach der Bestattung; an welchem Tage wohl das περίδειπνον stattfand) μηδὲ ἐν ταῖς δεκάταις μηδ' ἐν τοῖς ἐνιαυτοῖ[ς] (man sollte doch erwarten: ἐν τ. ἐνιαυτίοις: vgl. p. 235, 1; 236, 3) μήτ' οἰμώζειν μήτ' ὀτοτύζειν.

[2] Am Grabe selbst fanden diese Todtenmahlzeiten statt: vgl. Arist. *Lysistr.* 612 f. ἥξει σοι —; Isaeus 9, 39 τὰ ἔνατα ἐπήνεγκα.

[3] Die τρίτα und ἔνατα fanden statt jedenfalls am 3. und 9. Tage nicht nach dem eingetretenen Tode, sondern nach der Bestattung. Die Erwähnungen dieser Opfer bei Aristoph. *Lys.* 612 ff., Isaeus u. A. geben freilich keine deutliche Vorstellung. Aber, wenn die τρίτα am 3. Tage nach dem Todestage stattgefunden hätten, so wären sie ja auf den Tag der ἐκφορά selbst gefallen, und dem widerspricht Alles. Auch fiel das offenbar griechischer Sitte nachgebildete römische ***novemdial*** auf den 9. Tag nach der Bestattung, nach dem unzweideutigen Zeugniss des Porphyrio zu Hor. ***epod.*** 17, 48 (***nona die qua sepultus est***). Dasselbe ergiebt sich aus Virgil ***Aen.*** 5, 46 ff. und 105. (Vgl. Apulei. ***metam.*** 9, 31; p. 173, 28 Eyss.)

[4] Für Rom ist dies als Grund der Novemdialienfeier deutlich bezeugt; für Griechenland ist dasselbe mindestens sehr wahrscheinlich (vgl. K. O. Müller, ***Aesch. Eum.*** p. 143, Leist, ***Graecoitalische Rechtsgesch.*** p. 34). — Neun ist, wie leicht zu bemerken, namentlich bei Homer runde Zahl, d. h. eine Abtheilung zeitlicher Abschnitte nach Gruppen von Neunern war in alter Zeit sehr üblich und geläufig. (Vgl. jetzt Kaegi, „***Die Neunzahl bei den Ostariern***“ [Philolog. Abh. für Schweizer-Sidler 50 ff.]) — Die Trauerriten, eigentlich bestimmt, bedrohliche Einwirkungen des Abgeschiedenen abzuwehren, dauern zunächst bis zu dem Tage, bis zu dem eine Rückkehr der „Seele“ zu befürchten ist (ausgesprochen so in Indien: s. Oldenberg, ***Rel. d. Veda*** 589). Am neunten Tage nach dem Tode kann, nach altem Glauben, die

ausgedehnt wurde, erstreckte sich auch die Reihe der ersten Todtenspenden auf eine weitere Zeit. Sparta hatte die Trauer- 214 zeit von elf Tagen[1]; in Athen schloss sich bisweilen dem Opfer am dritten und neunten ein wohl auch mehrmals wiederholtes[2] Opfermahl am dreissigsten Tage an[3].

Seele des Todten noch einmal wiedererscheinen. S. unten, p. 679, 2 (der 1. Aufl.).

[1] χρόνος πένθους von elf Tagen, dann Abschluss der Trauer mit einem Opfer an die Demeter. Plut. *Lycurg.* 27. Vgl. Herod. 6, 58 extr. Die Labyaden in Delphi begehen den zehnten Tag nach dem Begräbniss als Trauerfest (s. p. 232, 1). In Griechenland ist diese Trauerfrist wohl sonst nicht nachweisbar (Dittenb. *Syll.* 379, 5 ist anders); sie kehrt aber in Indien und Persien wieder (Kaegi, *D. Neunzahl bei den Ostariern* p. 5; 11), und mag uralt sein.

[2] Lex. rhet. Bekk., *Anecd.* 268, 19 ff.; etwas abweichend Photius lex. s. καθέδρα· τῇ τριακοστῇ (πρώτῃ Phot. A statt Λ) ἡμέρᾳ τοῦ ἀποθανόντος οἱ προσήκοντες συνελθόντες κοινῇ ἐδείπνουν ἐπὶ τῷ ἀποθανόντι — καὶ τοῦτο καθέδρα ἐκαλεῖτο (Phot. add.: ὅτι καθεζόμενοι ἐδείπνουν καὶ τὰ νομιζόμενα ἐπλήρουν·). ἦσαν δὲ καθέδραι τέσσαρες. (Der letzte Satz fehlt bei Phot.) Also ein Mahl der Anverwandten des Verstorbenen, diesem zu Ehren, gefeiert „am 30. Tage“: vermuthlich doch nichts Anderes als die sonst öfter genannten τριακάδες. Die Schmausenden sassen dabei, nach alter, bei Homer herrschender, für Weiber überall, für Männer späterhin nur in Kreta beibehaltener Sitte (s. Müller, *Dorier* 2, 270). Vielleicht ebenfalls diese im Cultus festgehaltene alte Sitte ist in den sitzenden Figuren der spartanischen Reliefs mit Darstellungen von „Todtenmahlen“ beibehalten. Solche καθέδραι fanden viere statt. Damit wäre die Trauer auf vier Monate ausgedehnt: so wird für Gambreion vorgeschrieben (Dittenberg. *Syll.* 470, 11 ff.), dass die Trauer höchstens drei, für Frauen vier Monate dauern dürfe. Allmonatlich wiederholte Gedenkfeiern für Verstorbene begegnen öfter. Allmonatliche Feiern der εἰκάδες für Epikur, nach seinem Testamente, Laert. 10, 18 (Cic. *Fin.* 2, 101. Plin. *n. h.* 35, 5); κατὰ μῆνα Opfer für vergötterte Ptolemäer: *C. I. Gr.* 4097, 48. (Auch in Indien und Persien wurde das am dreissigsten Monatstage dargebrachte Todtenopfer mehrmals wiederholt. Kaegi *a. a. O.* p. 7. 11.)

[3] Die Lexikographen (Harpocrat. Phot. u. A.; unklar auch Bekk., *Anecd.* 308, 5) reden über τριακάς so, dass man nicht deutlich sieht, ob das Opfer am 30. Tage nach dem Begräbniss oder nach eingetretenem Tode (ἡ τριακοστὴ ἡμέρα διὰ θανάτου Harp. Phot. μετὰ θάνατον corrig. Schömann zu Isaeus p. 219, aber διὰ θανάτου soll, nach Analogie von Ausdrücken wie: διὰ χρόνου, διὰ μέσου [selbst διὰ προγόνων „seit der Zeit

War die Reihe der an das Begräbniss sich anschliessenden Begehungen gänzlich vollendet, so lag die Pflege der Grab- 215 stätte, aber nicht minder die Seelenpflege des vorangegangenen Familienmitgliedes den Angehörigen ob; zumal der Sohn und Erbe hatte keine heiligere Pflicht als die, der Seele des Vaters „das Uebliche“ (τὰ νόμιμα) darzubringen. Ueblich waren zunächst Todtenspenden an gewissen regelmässig wiederkehrenden Todtenfeiertagen. Am 30. des Monats fand herkömmlich ein Fest der Todten statt[1]. Regelmässig wird in jedem Jahre, an den

---

der Vorfahren“ Polyb. 21, 21, 4] nicht ganz correct gebildet, eben dies: „nach dem Tode“, bedeuten) oder das am 30. Monatstage den Todten herkömmlich dargebrachte Opfer gemeint ist. Aber deutlich ist bei Lysias 1, 14 die Vorstellung ausgesprochen, dass die Trauer bis zum 30. Tage dauern sollte (s. Becker, *Charikl.*[2] 3, 117), und somit wird man die τριακάδες, wo sie in einer Reihe mit τρίτα und ἔνατα stehen, auf den 30. Tag nach der Bestattung beziehen müssen. So auch die Inschr. von Keos, Dittenb. 468, 21: ἐπὶ τῷ θανόντι τριηκόστια μὴ ποιεῖν. Ueber Argos, Plut. *Qu. Graec.* 24, p. 296 F. Die τριακάδες waren offenbar in Athen (wenigstens im 4. Jahrhundert) nicht so fest in der Sitte begründet, wie die τρίτα und ἔνατα; nur diese pflegt z. B. Isaeus als unerlässliche νομιζόμενα zu erwähnen: 2, 36. 37; 8, 39. Wie es scheint, darf man die τριακάδες auch gar nicht (wie meistens geschieht) kurzweg den τρ. und ἔνατα, als gleichartig, anreihen: diese waren Opfer für den Todten, die τριακάδες, scheint es, Gedächtnissmahle der Verwandten. — Diese Trauerfristen darf man, wie Vieles im Todtencult, aus uralter Vorzeit überliefert denken. Der dritte, der neunte (oder der zehnte), der dreissigste Tag nach dem Begräbniss waren Stufentage für die abnehmende „Unreinheit“ der Angehörigen des Todten, wie es scheint schon in „indogermanischer“ Urzeit; bis zum 9. Tage sind die Angehörigen noch in Berührung mit dem Abgeschiedenen, und darum „unrein“; der 30. ist ein abschliessendes (oft aber auch wiederholtes) Gedächtnissfest. Vgl. Kaegi, *Die Neunzahl b. d. Ostariern* (des Separatabdrucks) p. 5; 10; 12; Oldenberg, *Rel. d. Veda* 578. In christlichem, kirchlich sanctionirtem Gebrauch sind frühzeitig der dritte, neunte, vierzigste Tag (zuweilen auch der 3., 7., 30.: Rochholz, *Deutscher Gl. u. Brauch* 1, 203) nach dem Tode, oder nach dem Begräbniss, als Gedenktage festgesetzt und z. Th. bis heute festgehalten worden. S. *Acta soc. phil. Lips.* V 304 f.

[1] τὰ νεκύσια τῇ τριακάδι ἄγεται: Plutarch. *prov. Alex.* 8, p. 6, 10 Crus. (App. prov. Vatic. in Schneidewins krit. Apparat zu Diogenian 8, 39). Todtenfeier der Diener für die verstorbenen Herren (ἀλλαθεάδες: Collitz 1731, 13; 1775, 29; 1796, 6) zweimal monatlich, an der νουμηνία und am sie-

„Genesia“, die Wiederkehr des Geburtstages des Verstorbenen mit Opfern gefeiert[1]. Der Tag, an dem er einst ins Leben eingetreten war, hat noch für die Psyche des nun Verstorbenen Bedeutung. Man sieht wohl, dass zwischen Leben und Tod keine unüberschreitbare Kluft liegt; es ist, als wäre das Leben gar nicht unterbrochen durch den Tod.

Neben diesen wechselnden Genesien der einzelnen Familien bestand in Athen ein ebenfalls Genesia genanntes, von allen Bürgern zugleich den Seelen ihrer Angehörigen am 5. Boëdromion begangenes Fest[2]. Wir hören noch von Nemesia als 216

---

benten: Collitz, *Dialektins.* (Delphi) 1801, 6. 7. Die drei letzten Tage des Monats sind in Athen den Unterirdischen heilig und darum ἀποφράδες: Etym. M. 131, 13 ff. Etym. Gud. 70, 3 ff. (vgl. Lysias bei Athen. 12, 551 F). An diesen Tagen wurden Mahlzeiten (auf den Dreiwegen und sonst) hingestellt der Hekate (Ath. 7, 325 A), der Hekate καὶ τοῖς ἀποτροπαίοις (Plutarch. *Sympos.* 7, 6. p. 709 A); auch die Seelen der Todten wurden bedacht. Schol. Plato, *Leg.* 7, 800 D: ἀποφράδες ἡμέραι, ἐν αἷς τοῖς κατοιχομένοις χοὰς ἐπιφέρουσιν.

[1] Der Sohn dem verstorbenen Vater ἐναγίζει καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν Isaeus 2, 46. Dieses alljährlich einmal dargebrachte Todtenopfer (θυσία ἐπέτειος, welche παῖς πατρί darbringt) ist, nach Herodot. 4, 26, das bei den Hellenen (überall, so scheint es) gefeierte Fest der Γενέσια. Wie der Name sagt, fiel diese Feier auf den wiederkehrenden Tag der Geburt (nicht des Todes, wie unrichtig angiebt Ammonius p. 34. 35 Valck.) des verehrten Vorfahren (vgl. Schol. Plato, *Alcib.* 121 C). So ordnet Epikur im Testament (bei Laert. D. 10, 18) alljährliche Feier seines Geburtstages an. Eine ähnliche Stiftung *C. I. Gr.* 3417. Dem Hippokrates ἐναγίζουσι die Koer alljährlich am 27. Agrianios, als an seinem Geburtstage: Soran. *vit. Hippocr.* p. 450, 13. 14. West. (Auch Heroenfeiern fallen auf den Geburtstag des gefeierten Heros: Plut. *Arat.* 53. Und so fallen Fest und Geburtstag der Götter zusammen: des Hermes auf den 4. Monatstag, der Artemis auf den 6., des Apoll auf den 7. u. s. w. Dies sind allmonatlich wiederholte Geburtstagsfeiern. Wohl nach solchen Vorbildern beging man in Sestos im 2. Jahrhundert τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως, d. h. eines unter die Götter versetzten Attaliden, καθ' ἕκαστον μῆνα: Dittenb. *Syll.* 246, 36. Feier der ἔμμηνος γενέσιος des regierenden Kaisers: *Ins. v. Pergamon* II 374 B, 14. Ganz nach heidnischem Ritus feiern noch spät die Kephallenier dem Epiphanes, Sohn des Karpokrates, κατὰ νουμηνίαν, γενέθλιον ἀποθέωσιν. Clem. Al. *Strom.* III. p. 428 B. C.

[2] Dieses Staatsfest meint Phrynichus, *ecl.* p. 103 Lob., wenn er,

einem (wohl zur Abwendung des stets gefürchteten Zornes dieser Geister bestimmten) Feste der Seelen zu Athen[1], auch von mancherlei Seelenfesten in anderen Staaten[2]. In Athen

---

zum Unterschied von der (erst spät üblich gewordenen) Geburtstagsfeier Lebender (γενέθλια), die Γενέσια bezeichnet als Ἀθήνησιν ἑορτή [πένθιμος add. Meursius; vgl. Hesych. s. γενέσια, Bekk., *Anecd.* 231, 19]. Der Antiattikistes, übrigens thöricht gegen Phrynichus polemisirend (p. 86. 20ff.), fügt noch die deutlichere Angabe (aus Solons ἄξονες und Philochorus hinzu, dass die ἑορτή δημοτελής der Γενέσια zu Athen am 5. Boëdromion begangen worden sei. An der Richtigkeit dieser Nachricht zu zweifeln (wie geschehen ist) haben wir nicht den entferntesten Grund. Neben den vielen wechselnden parentalia der Familien gab es ebenso in Rom ein gemeinsames, öffentliches Jahresfest der Parentalia (im Februar). Aehnlich im alten Indien: Oldenberg, *Rel. d. Veda* 550, 3.

[1] Die Νεμέσεια erwähnt Demosth. 41, 11; nach dem Zusammenhang ist an eine Feier, welche die Tochter dem verstorbenen Vater weiht, zu denken. Dass also die Nemeseia ein Todtenfest sein mögen, ist eine ganz richtige Vermuthung (μήποτε —) der Lexikographen (s. Harpocrat. s. v., Bekk., *Anecd.* 282. 22f., beide Glossen vereint bei Phot. Suid. s. νεμέσια). Weiter wussten sie offenbar nichts von diesem Feste. Die Nemeseia seien „ohne Zweifel" identisch mit den Γενέσια, behauptet Mommsen, *Heortol.* 209. Dies anzunehmen sehe ich durchaus keinen Grund. — Der Name νεμέσεια bezeichnet das Fest als ein dem „Groll" der Todten, der νέμεσις τῶν θανόντων (Sophocl. *El.* 792 φθιμένων ὠκυτάτη νέμεσις Kaib. *ep. lap.* 119; vgl. 195) — die leicht zur personificirten Νέμεσις wird (ἔστι γὰρ ἐν φθιμένοις Νέμεσις μέγα, Kaib. *ep. lap.* 367, 9) — geweihtes. Der Cult der Seelen, wie der Unterirdischen überhaupt, ist stets vorwiegend ein apotropäischer (*placantur sacrificiis, ne noceant* Serv. *Aen.* 3, 63): die Nemeseia sollten eben auch apotropäisch wirken.

[2] In Apollonia auf Chalkidike pflegte man alljährlich τὰ νόμιμα συντελεῖν τοῖς τετελευτηκόσιν, früher im Elaphebolion, später im Anthesterion: Hegesander bei Athen. 8, 334 F. — ἐνιαύσια als jährliches Seelenfest (wohl eher als sacra privata zu denken) auf Keos: Dittenb. *Syll.* 469. — Nach einem Todtenfeste (νεκύσια, wie sie als geläufigen Begriff neben περίδειπνα nennt Artemidor *onirocr.* 4, 81) benannt ist der knossische (nach Hemerol. Flor. allgemein kretische) Monat Νεκύσιος (Vertrag kret. Städte *Bull. de corresp. hellén.* 3, 294, Z. 56f.). — Einen Monat Ἀγριώνιος, Ἀγριάνιος hatte man in Böotien, ferner zu Byzanz, Kalymna, Kos, Rhodos. Hesych. Ἀγριάνια· νεκύσια παρὰ Ἀργείοις, καὶ ἀγῶνες ἐν Θήβαις (wegen des Agon der Agr. s. die Ins. aus Theben. *Athen. Mittheil.* 7. 349). — ἐτελεῖτο δὲ καὶ θυσία τοῖς νεκροῖς ἐν Κορίνθῳ, δι' ἣν

fiel das Hauptfest aller Seelen in den Schluss des dionysischen Anthesterienfestes im Frühjahr, von dem es einen Theil bildete. Es war die Zeit, zu der die Todten heraufkamen in das Reich der Lebendigen, wie in Rom an den Tagen, an denen „mundus patet“, wie in den Zwölfen nach dem Glauben unseres Volkes. Die Tage gehörten den Seelen (und ihrem Herrn, Dionysos) an, es waren „unreine Tage“[1], zu bürgerlichen 217 Geschäften ungeeignet; die Tempel der Götter blieben da geschlossen[2]. Zum Schutz gegen die unsichtbar umgehenden Geister wandte man allerlei erprobte Mittel an: man kaute beim Morgenausgang Blätter vom Weissdorn, man bestrich die Thürpfosten mit Pech: so hielt man die Unheimlichen fern[3].

τῆς πόλεως ἐν τοῖς μνήμασιν οὔσης ἐπέρχεται ὁ Ἀλήτης κτλ. Schol. Pind. *Nem.* 7, 155.

[1] Hesych. s. μιαραὶ ἡμέραι. Phot. *lex.* s. μιαρὰ ἡμέρα.

[2] συγκλεισθῆναι τὰ ἱερά an den Choën: Phanodem. Athen. 10, 437 C.

[3] Ph. s. μιαρὰ ἡμέρα· ἐν τοῖς Χουσὶν Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν ᾧ (ἐν οἷς?) δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι, ῥάμνον ἕωθεν ἐμασῶντο καὶ πίττῃ τὰς θύρας ἔχριον. Derselbe s. ῥάμνος· φυτόν, ὃ ἐν τοῖς Χουσὶν ὡς ἀλεξιφάρμακον ἐμασῶντο ἕωθεν· καὶ πίττῃ ἐχρίοντο τὰ σώματα (schr. δώματα)· ἀμίαντος γὰρ αὕτη· διὸ καὶ ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν παιδίων χρίουσι τὰς οἰκίας εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων. — Von der abwehrenden, böse Geister vertreibenden Natur des Pechs und seiner Verwendung in griechischem Aberglauben erinnere ich mich nicht, anderswo noch gelesen zu haben. (Brand und Rauch des Pechs [auch des ἄσφαλτος: Diphilus com. ap. Clem. Al. *Strom.* VII 713 D] wie des Schwefels gehören zu Zauberwerk und καθαρμοί [— τὰ καθάρσια· ταῦτα δέ ἐστι δᾷδες καὶ θεῖον καὶ ἄσφαλτος, Zosimus II 5 p. 67, 19 Bk.]: aber das ist etwas Anderes). Bekannter ist die Zauber abwehrende Kraft des ῥάμνος. Er hilft gegen φάρμακα und φαντάσματα; daher man ihn ἐν τοῖς ἐναγίσμασι vor die Thüre hängt: Schol. Nic. *Ther.* 860 (Euphorion und Sophron hatten auf diesen Aberglauben angespielt). Vgl. Anon. *de virib. herbar.* 9—13; 20 ff. und die Schol. (p. 486 ed. Haupt, *Opusc.* 2); auch Dioscorides, *mat. med.* 1, 119 extr. (ῥάμνος verscheucht auch giftige Thiere: Dioscor. *mat. med.* 3, 12. So helfen Origanon, Skilla ebenfalls sowohl gegen Dämonen als gegen ἰοβόλα). In Rom ist es speciell der Weissdorn, spina alba, dem diese reinigende Kraft zugeschrieben wird. Ovid. *F.* 6, 131 (beim Hochzeitszuge wird eine Fackel aus spina alba gebraucht [Fest. 245 a, 3], und zwar *purgationis causa*: Varro ap. Charis. p. 144, 22 K). — An den Choën kaut man ῥάμνος (seine Blätter oder Spitzen), um dessen Kraft auf den eigenen Leib zu übertragen. So nimmt (gleich der Pythia) der Aber-

Den eigenen Todten brachte die Familie Gaben dar, den Seelenopfern ähnlich, die an Seelentagen noch bis in unsere 218 Zeiten bei vielen Völkern den Verstorbenen gespendet wurden. Man brachte Weihegüsse den Todten dar[1], am letzten Tage des Festes, den Chytren, der keinem der Olympier, nur dem unterirdischen Hermes, dem Seelengeleiter, geweiht war, stellte man diesem Gott, aber „für die Todten“ in Töpfen (nach denen der Tag benannt war) gekochte Erdfrüchte und Sämereien hin[2]. Vielleicht warf man auch, als Seelenopfer, Honigkuchen in einen Erdschlund im Tempel der Ge Olympia[3].

---

gläubische (ebenfalls an den Choën?) Lorbeerblätter in den Mund καὶ οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖ. Theophrast *char.* 16. Auch der Lorbeer hat unter vielen anderen wunderbaren Eigenschaften die Kraft, Geister zu verscheuchen: ἔνθα ἂν ᾖ δάφνη, ἐκποδὼν δαίμονες *Geopon.* 11, 2, 5. 7. Lyd. *de mens.* p. 152, 15 R.

[1] Schol. Arist. *Acharn.* 961 p. 26, 8 ff. Dübn. — Zu den νεκρῶν δεῖπνα riefen die προσήκοντες die Seelen der verstorbenen Familienmitglieder herbei (mit einziger Ausnahme derer, die sich erhängt hatten): Artemidor, *onirocr.* p. 11, 10 f. Hch. (Vgl., was von den νεκύσια in Bithynien Arrian bei Eustath. zu Od. ι 65 erzählt.) So wohl auch an den Anthesterien.

[2] Die χύτραν πανσπερμίας stellte man auf dem Hermes, ἱλασκόμενοι τὸν Ἑρμῆν καὶ περὶ τῶν ἀποθανόντων. Schol. Ar. *Ach.* 1076 (Didymus aus Theopomp.) — τοὺς τότε παραγενομένους (schr. περιγινομένους, nämlich aus der Fluth) ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων ἱλάσασθαι τὸν Ἑρμῆν. Schol. Ar. *Ran.* 218 (nach Theopomp). Es war ein nur hingestelltes, nicht in Brand und Rauch zum Himmel geschicktes Opfer, wie es bei Theoxenien (vornehmlich zu Ehren chthonischer Götter) üblich war, und bei Heroenopfern. Aehnlich die Ἑκάτης δεῖπνα, und namentlich die Opfer für die Erinyen: τὰ πεμπόμενα αὐταῖς ἱερὰ πόπανα καὶ γάλα ἐν ἄγγεσι κεραμείοις. Schol. Aeschin. 1, 188.

[3] Etym. M. 774, 56: Ὑδροφόρια· ἑορτὴ Ἀθήνησι πένθιμος (soweit auch Hesych. s. v.) ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ κατακλυσμῷ ἀπολομένοις. Erinnerungsfest an die Deukalionische Fluth sollte auch das Chytrenfest sein; die Fluth sollte sich in den Erdschlund im Tempel der Γῆ Ὀλυμπία verlaufen haben: Paus. 1, 18, 7; und wenn nun Pausanias hinzufügt: ἐςβάλλουσιν ἐς αὐτὸ (den Schlund) ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μάξαντες, so liegt es allerdings nahe, mit Preller, *Dem. u. Perseph.* 229 Anm. in den Hydrophorien einen mit den Chytren verbundenen Festgebrauch, von dem Pausanias einen Theil beschreibt, wiederzuerkennen. Verbindung der Todten und der Γῆ auch an den Γενέσια (Hesych. s. v.) — Ὑδροφόρια

Auch im Hause wird man die hereinschwärmenden Seelen bewirthet haben; zuletzt wurden die nicht für die Dauer willkommenen Gäste ausgetrieben, ganz wie es am Schluss der Seelenfeste bei Völkern alter und neuerer Zeiten zu geschehen pflegt[1]. „Hinaus, ihr Keren, die Anthesterien sind zu Ende“, 219 rief man den Seelchen zu, wobei man bemerkenswerther Weise ihnen den uralten Namen gab, dessen ersten Sinn schon Homer vergessen hat, nicht aber attische Volkssprache[2].

---

ein Apollofest auf Aegina: Schol. Pind. *N.* 5, 81 (worüber phantasievoll K. O. Müller, ***Aesch. Eum.*** p. 141).

[1] Die grösste Aehnlichkeit mit dem athenischen Brauch hat das, was Ovid, ***Fast.*** 5, von den Lemurien zu Rom erzählt. Zuletzt Austreibung der Seelen: ***Manes exite paterni!*** (442). Aehnlich an Seelenfesten vieler Orten. Besonders in Indien: Oldenberg, ***Rel. d. Veda*** 553. Vgl. auch den esthnischen Brauch: Grimm, ***D. Mythol.***[4] 3, 489, 42. Von den alten Preussen berichtet (nach Joh. Meletius, 1551) Christ. Hartknoch, ***Alt und Neues Preussen*** (1684) p. 187. 188: am 3. 6. 9. und 40. Tage „nach der Leichenbegängniss“ fand ein Mahl der Anverwandten des Verstorbenen statt, dessen Seele auch hereingerufen und (gleichwie noch andere Seelen) bewirthet wurde. „Wenn die Mahlzeit verrichtet war, stund der Priester von dem Tische auff, fegte das Hauss auss, und jagte die Seelen der Verstorbenen, nicht anders als die Flöhe, herauss mit diesen Worten: Ihr habt gegessen und getrunken, o ihr Selgen, geht herauss, geht herauss“. Am Schluss des den Todten geweiheten Laternenfestes zu Nangasaki (Japan) wird nach beendigter Bewirthung der Seelen grosser Lärm im ganzen Hause verführt, „damit ja kein Seelchen zurückbleibe und Spuk treibe — sie müssen ohne Gnade hinaus“: ***Preuss. Expedition nach Ostasien*** 2, 22. Andere Beispiele von Seelenaustreiben bei Tylor, ***Primit. cult.*** 2, 181. 182. (Die Geister werden, ganz materiell gedacht, durch Keulenschläge in die Luft, durch geschwungene Fackeln u. dgl. vertrieben, wie die ξεινικοὶ θεοί von den Kauniern: Herodot. 1, 172. Man vergleiche einmal hiemit, was, aus altem Aberglauben schöpfend, wie oft, die Orphischen Hymnen von Herakles erflehen: ἐλθὲ μάκαρ — ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας, κλάδον ἐν χερὶ πάλλων, πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε (12. 15. 16), und man wird gewahr werden, wie nahe noch solche personificirte ἆται und κῆρες den zürnenden „Seelen“ stehen, aus denen sie auch wirklich entstanden sind. Vgl. übrigens hymn. Orph. 11, 23; 14, 14; 36, 16; 71, 11. — κῆρας ἀποδιοπομπεῖσθαι: Plut. *Lys.* 17.)

[2] θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια. So die richtige Form des Sprüchworts (Κᾶρες die später verbreitetste und mit falschem Scharfsinn erklärte Gestaltung), richtig erklärt von Photius *lex.* s. v.: ὡς κατὰ τὴν πόλιν

220 Der Einzelne mag noch viele Gelegenheiten gefunden haben, seinen Todten Gaben darzubringen und Verehrung zu bezeigen. Der Cult, den die Familien den Seelen ihrer Vorfahren widmet, unterscheidet sich von der Verehrung der unterirdischen Götter und der Heroen kaum durch etwas Anderes als die viel engere Begrenzung der Cultgemeinde. Die Natur selbst verband hier die Opfernden und Verehrenden, und nur sie, mit dem Gegenstand ihrer Andacht. Wie sich, unter dem Einflusse einer alles Erhabene mehr und mehr zum Idyllischen einebnenden Civilisation, der Seelencult zu einer eigenen Traulichkeit ausbilden konnte, davon empfinden wir Einiges bei dem Anblick bildlicher Darstellungen solchen Cultes auf den freilich meist erst dem vierten Jahrhundert angehörigen Salbgefässen, wie sie in Attika bei der Bestattung gebraucht und dann dem Todten ins Grab mitgegeben wurden. Ein Hauch schlichter Gemüthlichkeit liegt auf diesen skizzenhaften Bildchen. Man sieht die Trauernden mit Bändern und Gewinden das Grabmal schmücken; die Verehrer nahen mit der Geberde der Anbetung, sie bringen mancherlei Gegenstände des täglichen Gebrauches, Spiegel, Fächer, Schwerter u. dgl., dem Todten zur Ergötzung[1]. Bisweilen sucht ein Lebender die Seele durch Musik zu erfreuen[2]. Auch Opfergaben, Kuchen,

---

τοῖς Ἀνθεστηρίοις τῶν ψυχῶν περιερχομένων. — Κῆρες ist eine, offenbar uralte Bezeichnung für ψυχαί, bei Homer schon fast völlig verdunkelt (noch durchscheinend Il. B 302, Od. ξ 207, wo die Κῆρες genannt werden als die andere ψυχαί zum Hades entraffen), dem Aeschylus (wohl aus attischem Sprachgebrauch) noch vertraut, wenn er den Keren der Schicksalswägung bei Homer kurzweg ψυχαί substituirte und aus der Kerostasie eine Ψυχοστασία machte (worüber sich Schol. A. Il. Θ 70, AB. Il. X 209 verwundern). S. O. Crusius, in Ersch und Grubers Encycl. „Keren“ (2, 35, 265—267).

[1] Vgl. die Zusammenstellungen bei Pottier, *Les lécythes blancs attiques à reprès. funér.*, p. 57. 70ff.

[2] Nicht alle, aber doch einzelne der Scenen, auf denen Leierspiel am Grabe auf den Lekythen dargestellt wird, sind so zu verstehen, dass Lebende dem Todten zur Ergötzung Musik machen. S. Furtwängler zur *Sammlung Saburoff*. I, Taf. LX.

Früchte, Wein werden dargebracht; es fehlen blutige Opfer[1]. Einst herrschte erhabenere, wohl auch angstvollere Vorstellung[2]. Von solcher geben in der feierlichen Haltung ihrer Darstellungen die viel älteren Reliefbilder Kunde, die sich auf Grabstätten in Sparta gefunden haben. Dem thronenden Elternpaar nähern sich da, in kleinerer Bildung, die anbetenden Familienmitglieder; sie bringen Blumen, Granatäpfel, aber auch wohl ein Opferthier, einen Hahn, ein Schwein, einen Widder. An- 221 dere, jüngere Typen solcher „Todtenmahle" zeigen die Verstorbenen stehend (neben einem Pferd nicht selten) oder auf einem Ruhebette liegend und die Trankspende der Ueberlebenden entgegennehmend[3]. Diese Bildwerke lassen uns den

[1] S. Benndorf, *Sicil. u. unterital. Vasenb.*, p. 33.

[2] Wie die Auffassung des Geistertreibens der Todten und, ihr entsprechend, der Seelencult einst angstvoller und erhabener, dem Cult der χθόνιοι durchaus gleichstehend war, im Verlauf der Zeit aber das Verhältniss der Lebenden zu den Abgeschiedenen ein vertrauteres und demnach der Seelencult weniger ängstlich, mehr pietätvoll sorgend als nur apotropäisch wurde, führt genauer aus P. Stengel, *Chthonischer und Todtencult* (Festschrift f. Friedländer) p. 414 ff.

[3] Die Reliefbilder eines einzeln oder neben einer Frau thronenden, den Kantharos zum Empfang der Spende vorstreckenden Mannes, dem sich meist eine Gruppe kleiner gebildeter Adoranten nähert, deren älteste, bei Sparta gefundene Exemplare in das 6. Jahrhundert zurückgehen, deutet man jetzt (namentlich nach Milchhöfers Forschungen) wohl allgemein als Darstellungen des Familienseelencultes. Sie sind die Vorläufer der Darstellungen ähnlicher Spendescenen, auf denen (nach jüngerer Sitte) der Heros auf der Kline gelagert die Anbetenden empfängt. (Dass auch diese Gattung der Todtenmahlreliefs Opferscenen darstellt, beweist klärlich die Anwesenheit der Adoranten, die vielfach auch Opfer heranführen. Mit der von ihm, *Athen. Mittheil.* 1896 p. 347 ff., empfohlenen Annahme, dass die Darstellungen nicht Opfer, sondern das συμπόσιον vergegenwärtigen sollen, an dem im Jenseits der Verstorbene sich ergötze, kann H. v. Fritze die Anwesenheit dieser Adoranten nur so gezwungen in einen fictiven Zusammenhang bringen [p. 356 ff.], dass eben hieran ganz offenbar seine Annahme sich als falsch erweist. πυραμίδες und Weihrauch bei den Darbringungen sprechen keineswegs entschieden gegen deren Natur als Todtenopfer.) Gleiche Bedeutung haben die namentlich in Böotien gefundenen Reliefs, auf denen der Verehrte auf einem Pferde sitzend oder ein Pferd führend die Spende empfängt (Uebersicht bei Wolters, *Archäol. Zeitung* 1882 p. 299 ff., vgl. auch Gardner, *Journal of*

222 Abstand wahrnehmen, in den die abgeschiedenen Geister von den Lebenden gerückt schienen; die Todten erscheinen hier in der That wie „bessere und mächtigere“ Wesen; bis zu ihrem Eintritt in heroische Würde ist der Weg nicht mehr weit. Trankspenden, wie sie hier die Abgeschiedenen empfangen, aus Honig, Wasser, Milch, auch Wein und anderen Flüssigkeiten gemischt, nach einem genau geregelten Ritual dargebracht, bildeten stets einen wesentlichen Theil der Todtenopfer[1]. Sonst

---

hellenic studies 1884 p. 107—142; Furtwängler, *Sammlung Sabouroff* I p. 23ff.). Die Verehrer bringen Granaten, einen Hahn (z. B. *Athen. Mittheil.* II, Taf. 20. 22), ein Schwein (Hahn und Schwein: Thebanisches Relief, *Athen. Mittheil.* III 377; Schwein: Böotisches Relief, *Mittheil.* IV, Taf. 17, 2), einen Widder (Relief aus Patras: *Mittheil.* IV 125f. Vgl. den Widderkopf auf einem Grabmal aus dem Gebiet von Argos, *Mittheil.* VIII 141). Dies sind Gaben, wie sie für Unterirdische sich ziemen. Den Granatapfel kennt man ja als Speise der χθόνιοι aus dem Demeterhymnus; Schwein und Widder sind die als Opfer den χθόνιοι verbrannten Hauptbestandtheile bei kathartischen und hilastischen Gebräuchen. Der Hahn kommt natürlich hier nicht vor, weil er dem Helios und der Selene heilig war (vgl. Laert. Diog. 8, 35; Iamblich. *V. Pyth.* 84), sondern als Opferthier der χθόνιοι (auch des Asklepios), daher auch bei Beschwörungen und Zauber viel gebraucht [Dieterich, *Pap. mag.* 185, 3]; als solches war er den Mysten der Demeter in Eleusis als Speise verboten: Porphyr. *de abstin.* 4, 16 p. 255, 5 N. Schol. Lucian. im *Rhein. Mus.* 25, 558, 26. Wer von der Speise der Unterirdischen geniesst, ist ihnen verfallen. — Andererseits sind die thronenden oder liegenden Seelengeister jener Reliefs in Verbindung gebracht mit einer Schlange (*Mittheil.* II, T. 20. 22; VIII, T. 18, 1 u. s. w.), einem Hunde, einem Pferde (bisweilen sieht man nur einen Pferdekopf). Die Schlange ist das wohlbekannte Symbol des Heros; Hund und Pferd bedeuten sicherlich nicht Opfergaben (wie Gardner p. 131 meint), ihren wirklichen Sinn hat man noch nicht enträthseln können. Das Pferd (bisweilen auch bei Frauen stehend und somit schwerlich etwa ritterlichen Stand bezeichnend) ist, glaube ich, ebenfalls ein Symbol des nun in das Geisterreich eingetretenen Verstorbenen, wie die Schlange auch (anders Grimm, *D. Myth.*[4] p. 701f., 704). Ueber den Hund habe ich keine sichere Meinung; genrehafte Bedeutung hat er schwerlich, so wenig wie irgend etwas auf diesen Bildwerken.

[1] Die χοαί, ἅπερ νεκροῖσι μειλικτήρια, aus Wein, Honig, Wasser, Oel, wie sie in der Tragödie am Grabe des Vaters von den Kindern dargebracht werden (Aesch. *Pers.* 609ff. *Cho.* 84ff. Eurip. *Iph. T.* 159ff.) sind den im wirklichen Leben üblichen Todtenspenden nachgebildet. Honig und Wasser (μελίκρατον) bildete stets den Hauptbestandtheil (vgl.

auch blutige Opfer, namentlich Schafe (seltener Rinder) schwarzer Farbe, die, den Seelen zum alleinigen Genuss, ganz verbrannt werden mussten, wie das bei allen Opfern für unterirdische Geister geschah[1].

Dieser ganze Cult, sinnlich wie er war, beruht auf der Voraussetzung, die auch bisweilen laut wird, dass die Seele des Todten sinnlichen Genusses der dargebrachten Gaben fähig und bedürftig sei[2]. Sie ist auch sinnlicher Wahrnehmung nicht beraubt. Aus dem Grabe hervor hat sie noch Empfin- 223 dung von den Vorgängen in dessen Nähe[3], es ist nicht gut, ihre Aufmerksamkeit zu erregen, besser thut man, schweigend

---

Stengel, *Philolog.* 39, 378 ff., *Jahrb. f. Philol.* 1887 p. 653). Das Ritual bei der Darbringung eines ἀπόνιμμα, eigentlich eines kathartischen Spendeopfers, das aber auch εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς dargebracht wird, beschreibt (unvollständig ausgezogen) Kleidemos ἐν τῷ Ἐξηγητικῷ Ath. 9, 409 E f. (Auffallend ähnlich Vornahme und Spruch beim indischen Todtenopfer: Oldenberg, *Rel. d. Veda* 550. Hier mag Uraltes sich erhalten haben.) Dasselbe sind wohl die χθόνια λουτρὰ τοῖς νεκροῖς ἐπιφερόμενα (Zenob. 6, 45 u. A.). Mit den Ὑδροφόρια (wie man gemeint hat) haben diese nichts gemein.

[1] Das gewöhnlich bei ἐναγίσματα für Todte als Opfer dienende Thier ist ein Schaf; andere Thiere werden seltener verwendet. Schwarze Farbe ist Regel. Das Opfer wird ganz verbrannt. Vgl. die Zusammenstellungen von Stengel, *Ztschr. f. Gymnas. W.* 1880 p. 743 f. *Jahrb. f. Philol.* 1882 p. 322 f., 1883 p. 375. — Phot. καυστόν· καρπωτὸν ὃ ἐναγίζεται τοῖς τετελευτηκόσιν (vgl. Hesych. καυτόν). — Speise der Todten doch wohl, an den τρίτα und sonstigen Todtenmahlzeiten, und nicht der Lebenden beim περίδειπνον war das σέλινον (Todtenpflanze: s. oben p. 220, 2), daher es zu Mahlzeiten Lebender nicht verwendet werden durfte: Plin. *n. h.* 20, 113 nach Chrysipp und Dionysius. (In den Kabirmysterien hatten die ἀνακτοτοτελέσται, noch einen eigenen Grund, aus dem sie verboten, Eppich αὐτόριζον ἐπὶ τραπέζης τιθέναι. Clem. Al. *protr.* 12 C.)

[2] Die Opfergaben das Mahl der Todten: Aeschyl. *Choeph.* 483 ff. (vgl. Lucian *de luctu* 9; *Charon* 22). Der Todte angerufen zu kommen, um die Spende zu trinken (ἐλθὲ δ' ὡς πίῃς —): Eurip. *Hec.* 535 ff. Die gewöhnliche Meinung war, dass ὁ νεκρὸς πίεται von den Trankspenden (Anth. Palat. 11, 8. Kaibel, *epigr.* 646, 12), αἱ γὰρ χοαὶ παραψυχή τις εἰσεφέρετο τοῖς εἰδώλοις τῶν τετελευτηκότων κτλ. Lyd. *de mens.* p. 182 R.

[3] Sie empfindet es, wenn Freunde oder Feinde ihrem Grabe nahen. S. Isaeus 9, 4. 19.

an Gräbern vorüber zu gehen[1]. Um die Gräber, die Stätte ihres Cultes, dachte sich das Volk, nach einem bekannten Worte des Platon, die Seelen der Verstorbenen flattern und schweben[2]; die Bilder der attischen Salbgefässe illustriren diesen Glauben, indem sie die Seelen der Todten um das Grabmal fliegend darstellen, durch das winzige Maass dieser Flügelgestalten aber zugleich deren etwas widerspruchsvolle unkörperliche Körperlichkeit und ihre Unsichtbarkeit für irdische Augen andeuten[3]. Bisweilen werden auch die Seelen sichtbar, am liebsten, gleich den unterirdischen Göttern und den Heroen, 224 in Schlangengestalt[4]. Sie sind auch nicht unbedingt an die Umgebung des Grabes gefesselt. Bisweilen kehren sie in ihre

---

[1] Schol. Ar. *Av.* 1490 (mit Berufung auf die Τιτανόπανες des Myrtilos, Dichters der alten Komödie). Phot. *lex.* s. κρείττονες (Hesych. s. κρείττονας)· οἱ ἥρωες· δοκοῦσι δὲ κακωτικοὶ εἶναι· δι' ὃ καὶ οἱ τὰ ἡρῷα παριόντες σιωπῶσιν. (ἥρωες, ἡρῷα hier nach dem, in später Zeit allgemein üblichen Sprachgebrauch einfach = τετελευτηκότες und μνήματα gewöhnlicher Art). — Da auch der Heros höherer Art im Grabe wohnt, so geht man auch z. B. an dem Grabmal des Narkissos, ἥρως Σιγηλός, schweigend vorbei: Strabo 9, 404 (wie an Hain und Schlucht zu Kolonos, wo die Erinyen hausen: Soph. *O. C.* 130ff.). Die zu Grunde liegende Empfindung ist begreiflich und daher die Sitte weit verbreitet: z. B. bei Negern in Westafrika: Réville, *Relig. des peuples non civil.* 1, 73. Deutscher Aberglaube (Grimm, *D. Myth.*[4] 3, 463, No. 830): „man soll dem Todten keinen Namen zurufen; sonst wird er aufgeschrieen".

[2] Plato, *Phaed.* 81 C. D. Die ψυχή — ὥσπερ λέγεται. περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδομένη· περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, κτλ.

[3] S. O. Jahn, *Archäol. Beitr.* 128ff. Benndorf, *Griech. u. sicil. Vasenb.* p. 33f., p. 65 (zu Taf. 14. 32); auch Pottier, *Les lécythes blancs* p. 65, 2 (der, p. 76ff., eine bedenkliche Theorie von einem angeblichen *Éros funèbre* anknüpft).

[4] In Schlangengestalt sieht man den Bewohner eines Grabes nicht selten auf Vasenbildern dargestellt, am Fusse seines Grabhügels u. s. w., z. B. auf der Prothesisvase, Monum. d. Inst. VIII 4. 5 u. ö.: s. Luckenbach, *Jahrb. f. Philol.* Suppl. 11, 500. — Schlangen als Verkörperungen von χθόνιοι aller Art, Göttern der Erdtiefe, Heroen und einfachen Todten sind uns schon mehrfach begegnet und werden uns noch öfter vorkommen. Hier sei nur hingewiesen auf Photius *lex.* s. ἥρως ποικίλος· — διὰ τὸ τοὺς ὄφεις ποικίλους ὄντας ἥρωας καλεῖσθαι.

alten Wohnstätten, unter die Lebenden zurück, auch ausser jenen Seelentagen im Anthesterion. Auch die Griechen kannten den Brauch, zu Boden Gefallenes nicht aufzuheben, sondern es den im Hause umirrenden Seelen zum Raub zu überlassen[1]. Ist sie unsichtbar den Lebenden nahe, so vernimmt die Seele auch, was etwa Jemand Uebles von ihr redet; sei es um ihrer Machtlosigkeit zu Hilfe zu kommen, oder umgekehrt um vor der Rache der unsichtbar Mächtigen zu warnen, verbot ein solonisches Gesetz das Schmähen eines Todten. Das ist der wahre und im Volksglauben begründete Sinn des: *de mortuis nil nisi bene.* Den Verleumder eines Todten haben dessen Nachkommen gerichtlich zu verfolgen[2]. Auch dies gehört zu ihren religiösen Pflichten gegen die Seele des Todten.

---

[1] Das auf die Erde Gefallene gehört den ἥρωες (= Seelen Verstorbener): Aristoph. Ἥρωες, *fr.* 291 Dind. τοῖς τετελευτηκόσι τῶν φίλων ἀπένεμον τὰ πίπτοντα τῆς τροφῆς ἀπὸ τῶν τραπεζῶν (worauf Euripides im Bellerophontes anspiele): Athen. 10, 427 E. Daher pythagoreisches σύμβολον (wie meist, auf alten Seelenglauben begründet): τὰ πεσόντα ἀπὸ τραπέζης μὴ ἀναιρεῖσθαι. (Laert. Diog. 8, 34. Suid. s. Πυθαγόρα τὰ σύμβολα.) Auf diesen Aberglauben bezieht sich auch der angeblich in Kroton giltige νόμος, τὸ πεσὸν ἐπὶ τὴν γῆν κωλύων ἀναιρεῖσθαι: Iamblich. *V. Pyth.* 126. Aehnlicher Glaube und Brauch in Rom: Plin. *n. h.* 28, § 27. Bei den alten Preussen galt die Regel, beim Mahl auf die Erde gefallene Bissen nicht aufzuheben, sondern für arme Seelen, die keine Blutsverwandte und Freunde, die für sie sorgen müssten, auf der Welt haben, liegen zu lassen. S. Chr. Hartknoch, *Alt und Neues Preussen* p. 188. Aehnlich anderwärts: s. Spencer, *Princ. d. Sociol.* (Uebers.) I p. 318.

[2] Solonisches Gesetz: Demosth. 20, 104; 40, 49. Plut. *Sol.* 21: — Σόλωνος ὁ κωλύων νόμος τὸν τεθνηκότα κακῶς ἀγορεύειν. καὶ γὰρ ὅσιον, τοὺς μεθεστηκότας ἱ ε ρ ο ὺ ς νομίζειν. Dies erinnert an die Worte aus dem Εὔδημος des Aristoteles bei Plut. *cons. ad Apoll.* 27: τὸ ψεύσασθαί τι κατὰ τῶν τετελευτηκότων καὶ τὸ βλασφημεῖν οὐχ ὅσιον ὡς κατὰ βελτιόνων καὶ κρειττόνων ἤδη γεγονότων. (Chilon Stob. *flor.* 125, 15: τὸν τετελευτηκότα μὴ κακολόγει, ἀλλὰ μακάριζε.) Ein ganz besonders schlimmer Frevel ist es, ψεύσασθαι κατὰ τοῦ τελευτήσαντος: Isaeus 9, 6. 23. 26. (Der κακολόγος pflegt u. A. κακὰ εἰπεῖν περὶ τῶν τετελευτηκότων: Theophr. *char.* 28.) Der Erbe des Verstorbenen hat, wie ihm der Seelencult für jenen überhaupt Pflicht ist, den Verleumder desselben gerichtlich zu verfolgen (s. Meier und Schömann, *Att. Process*² p. 630).

3.

225 Wie aller Cult, hat es der Seelencult mehr zu thun mit dem Verhältniss des Dämons zu den Lebenden als mit dessen Natur und Wesen, wie sie etwa an und für sich betrachtet sich darstellen mögen. Eine dogmatische Bestimmung dieses Wesens fordert er nicht und bietet er nicht. Doch liegt eine allgemeine Vorstellung von der Natur der abgeschiedenen Seele, die sich nur genauer Formulirung entzieht, dem Cult zu Grunde. Man bringt den Seelen Opfer, wie den Göttern[1] und Heroen auch, weil man in ihnen unsichtbar Mächtige[2] sieht, eine besondere Art der „Seligen", wie man schon im fünften Jahrhundert die Verstorbenen nannte. Man will sie gnädig stimmen[3], oder auch ihren leicht gereizten Zorn[4] abwenden. Man hofft 226 auf ihre Hilfe in aller Noth; ganz besonders aber, glaubt man,

---

[1] Von den Todten sagt Aristoph. *Tagenist. fr.* 1, 12 Bgk.: καὶ θύομέν γ' αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν, ὥσπερ θεοῖσι κτλ.

[2] κρείττονες: Hesych. Phot. s. v. Aristoteles bei Plut. *cons. ad Apoll.* 27.

[3] ἵλεως ἔχειν (τοὺς τελευτήσαντας): Plato, *Rep.* 4, 427 B.

[4] Dass die ἥρωες δυσόργητοι καὶ χαλεποὶ τοῖς ἐμπελάζουσι γίγνονται (Schol. Arist. *Av.* 1490) gilt, wie von den eigentlich so genannten „Heroen" (s. oben p. 190ff. die Legenden vom Heros Anagyros, dem Heros zu Temesa u. s. w.), auch von den in ungenauer, später allgemein üblich gewordener Bezeichnung „Heroen" genannten Seelen der Todten überhaupt — χαλεποὺς καὶ πλήκτας τοὺς ἥρωας νομίζουσι, καὶ μᾶλλον νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν: Chamaeleon bei Athen. 11, 161 C (daher die Vorkehrung gegen nächtlich begegnende Gespenster: Athen. 149 C). Vgl. Zenob. 5, 60. Hesych. Phot. s. κρείττονες. — Dass die ἥρωες nur Schlimmes thun und senden können, nichts Gutes (Schol. Ar. *Av.* 1490; Babrius *fab.* 63) ist später Glaube; weder für Heroen noch für gewöhnliche Todte gilt dies im Glauben älterer Zeiten. Die Vorstellung von der schadenfrohen, gewaltthätigen Natur der Unsichtbaren, ursprünglich auf „Götter" so gut bezüglich wie auf Heroen und Seelen, ist mehr und mehr auf die unteren Klassen der κρείττονες beschränkt worden, und haftet zuletzt an diesen so ausschliesslich, dass sie als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen und den Göttern gelten kann (was sie keineswegs von Anfang an war), dergestalt, dass Bosheit aus dem Wesen der Götter und umgekehrt Güte aus dem der Heroen und Seelen ausgeschlossen scheint.

können sie, ähnlich den chthonischen Göttern, in deren Reich sie eingegangen sind, dem Ackerbau Segen bringen[1] und bei dem Eintritt einer neuen Seele in das Leben förderlich sein. Daher den Seelen der Vorfahren bei der Hochzeit Trankopfer dargebracht werden[2]. Auch die Tritopatoren, zu denen man in Attika bei Gründung einer Ehe um Kindersegen flehte[3], sind nichts Anderes als die Seelen der Ahnen[4]; wenn sie uns

---

[1] Aristoph. *Tagenist.* 1, 13: — καὶ χοάς γε χεόμενοι (den Todten) αἰτούμεθ' αὐτοὺς τὰ καλὰ δεῦρ' ἀνιέναι (angebl. παροιμία, nach einem Tragiker jedenfalls, Anrede an eine Todte: ἐκεῖ βλέπουσα, δεῦρ' ἀνίει τἀγαθά Schol. Arist. *Ran.* 1462; von dem Interpolator des Aristophanes an jener Stelle nachgeahmt). Dies „Heraufsenden des Guten" ist zwar auch im weitesten Sinne verstehbar (vgl. Aesch. *Pers.* 222); aber man wird sich doch im Besonderen bei solcher Bitte um ἀνιέναι τἀγαθά erinnert fühlen an Demeter ἀνησιδώρα (Paus. 1, 31, 4; Plut. *Sympos.* 9, 14, 4), an Γῆ ἀνησιδώρα. διὰ τὸ καρποὺς ἀνιέναι (Hesych.). Soph. *O. C.* 262: εὔχομαι θεοὺς μήτ' ἄροτον αὐτοῖς γῆς ἀνιέναι τινά —. Und dass man wirklich Förderung des Ackerbaues von den Todten, die in der Erde wohnen, erwarten konnte, mag namentlich eine sehr beachtenswerthe Bemerkung in der hippokrateischen Schrift περὶ ἐνυπνίων (II p. 14 Kühn; VI p. 658 Littré [π. διαίτης 4, 92]) lehren. Sieht man im Traume ἀποθανόντας, weissgekleidet, etwas gebend, so ist das ein gutes Vorzeichen: ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσιες καὶ σπέρματα γίνονται. In Athen bestand die Sitte, auf das frische Grab alle Arten von Samen zu streuen: Isigon. *mirab.* 67; Cicero *de leg.* 2, 63. Der (jedenfalls religiöse) Grund wird verschieden angegeben (eine dritte, nicht glaublichere Erklärung bietet K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 302 f.). Am nächsten liegt doch wohl, anzunehmen, dass die Saat der Erde unter den Schutz der nun selbst zu erdbewohnenden Geistern gewordenen Seelen der Todten gestellt werden sollte. (Man beachte übrigens die vollkommen gleiche Sitte im alten Indien. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 582.)

[2] Elektra bei Aeschyl. *Choeph.* 486 ff. gelobt der Seele ihres Vaters. κἀγὼ χοάς σοι τῆς ἐμῆς παγκληρίας οἴσω πατρῴων ἐκ δόμων γαμηλίους: πάντων δὲ πρῶτον τόνδε πρεσβεύσω τάφον. — Als chthonische Mächte bringen auch die Erinyen dem Ackerbau und der Kinderzucht Segen. *Rhein. Mus.* 50, 21. Um Kindersegen wird auch Γῆ angerufen.

[3] Φανόδημός φησιν ὅτι μόνοι Ἀθηναῖοι θύουσιν καὶ εὔχονται αὐτοῖς ὑπὲρ γενέσεως παίδων, ὅταν γαμεῖν μέλλωσιν Phot. Suid. s. τριτοπάτορες.

[4] τριτοπάτορες bedeutet schon der Wortform nach nichts Anderes als πρόπαπποι. τριτοπάτωρ ist der Urgrossvater, ὁ πάππου ἢ τήθης πατήρ (Aristot. bei Pollux 3, 17). Wie μητροπάτωρ ist ὁ μητρὸς πατήρ, πατροπάτωρ ὁ πατρὸς πατήρ (Pollux 3, 16), προπάτωρ der Vorvater, ψευδοπάτωρ

227 zugleich als Windgeister bezeichnet werden[1], so zeigt oder verbirgt sich hier ein vereinzeltes Stück ältesten Volksglaubens:

= ψευδὴς πατήρ, ἐπιπάτωρ der Stiefvater (μητρομήτωρ = μητρὸς μήτηρ), so ist τριτοπάτωρ der dritte Vorvater, der Vater des πατροπάτωρ, der πρόπαππος. Die τριτοπάτορες (Nebenform τριτοπατρεῖς: Philoch. b. Suidas s. τριτοπάτορες; Dittenb. *Syll. inscr.* 303; v. Prott, *Leg. Graec. sacr.* I p. 49, Z. 32; 52; in orphischen Versen [vgl. Lobeck, *Agl.* 764] können sie auch nur so, nicht τριτοπάτορες genannt worden sein) sind also die τρίτοι πατέρες (sowie die τριτέγγονοι die τρίτοι ἔγγονοι, die ἔγγονοι im dritten Geschlecht). Die „dritten Vorväter" sind dann aber (s. Lobeck, *Agl.* 763f.) die Urahnen überhaupt, οἱ προπάτορες (Hesych.), οἱ πρῶτοι ἀρχηγέται (Bekk., *Anecd.* 307, 16.) Eigentlich jedenfalls die Ahnen des Einzelnen, seine leiblichen γονεῖς (deren Reihe meistens nicht hinaufgeführt wird über den πρόπαππος [Isaeus 8, 32], d. h. den τριτοπάτωρ), dann wohl auch die „Ahnen" des Menschengeschlechts überhaupt (nach der Deutung des Philochorus, bei Phot. Suid. s. τριτοπ.; vgl. Welcker, *Götterl.* 3, 72). — Es sei hier nur hingedeutet auf die vollkommen analoge Vorstellung der alten Inder von den „Drittvätern", Vater, Grossvater, Urgrossvater als den Sapindavätern, über die die Linie der Vorväter nicht hinaufgeführt wurde (Kaegi, *D. Neunzahl* p. 5. 6).

[1] Mit grosser Bestimmtheit werden die Tritopatoren bezeichnet als ἄνεμοι (Demon bei Phot. Suid. s. τριτοπάτορες), δεσπόται ἀνέμων (Phot. s. τριτοπάτωρ; Tzetzes Lycophr. 738). Orphische Dichtung machte θυρωροὺς καὶ φύλακας τῶν ἀνέμων aus ihnen. Dies ist schon freie Ausdeutung; der attische Glaube, den Demon ausspricht, weiss davon nichts. Zweifellos nur Speculation und Fiction ist es, wenn man ihre Zahl (ähnlich wie die ursprünglich ebenfalls unbegrenzte der Horen, der Erinyen u. s. w.) auf drei beschränkte und sie nun mit bestimmten Namen benannte (Amalkeides u. s. w., Orpheus), oder mit den drei Hekatoncheiren gleichsetzte (Kleidemos im Ἐξηγητικόν). In Wahrheit und nach ächtem, noch deutlich durch alle Trübungen von Missverständniss und Missdeutung durchscheinenden Glauben sind die τριτοπάτορες Ahnenseelen, die zugleich Windgeister sind. Man fleht zu diesen Geistern um Kindersegen: mit Recht bringt Lobeck, *Agl.* 755ff. mit diesem Gebrauch die Orphische Lehre in Zusammenhang, dass die Menschenseele mil dem Wind von aussen in den Menschen hineinkomme. Nur ist auch dies schon eine speculirende Ausschmückung des Volksglaubens von den Tritopatoren (den die Orphiker unmöglich, wie Welcker, *Götterl.* 3, 71 meint, „erfunden" haben können: sie deuten ihn sich ja auf ihre Art, fanden ihn also vor). Entschlagen wir uns aller Speculation, so erkennen wir in den Tritopatoren Ahnenseelen, die zu Windgeistern geworden sind und mit anderen ψυχαί (die ja auch vom Windhauche benannt sind) im Winde fahren, von denen, als von wahren πνοιαὶ ζωογόνοι, ihre Nachkommen Hilfe erhoffen, wenn es sich um Lebendigwerden einer neuen ψυχή

die abgeschiedenen Seelen werden zu Geistern der Luft, die im Winde fahrenden Geister sind frei gewordene Seelen. —

4.

Aber wenn es im eigenen Interesse gut und gerathen ist, diese unsichtbaren Seelenmächte sich durch Opfer geneigt zu machen und wohlwollend zu erhalten, so ist doch in viel höherem Maasse ihre Verehrung eingegeben durch ein Gefühl der Pietät, 228 das nicht mehr auf eigenen Vortheil, sondern auf Ehre und Nutzen der verehrten Todten bedacht ist; und diese freilich eigenthümlich gefärbte Pietät giebt dem Seelencult und den ihm zu Grunde liegenden Vorstellungen erst ihre besondere Art. Die Seelen sind abhängig von dem Culte der noch im Leben stehenden Mitglieder ihrer Familie, ihr Loos bestimmt sich nach der Art dieses Cultes[1]. Völlig verschieden ist der Glaube, in dem dieser Seelencult wurzelt, von der Vorstellungsweise der homerischen Gedichte, nach der die Seelen, fern in das Reich des Hades gebannt, aller Pflege und Sorge der Lebenden auf ewig entzogen sind; völlig verschieden auch von dem Glauben, den die Mysterien ihren Gläubigen einpflanzten. Denn nicht nach ihrem (religiösen oder moralischen) Verdienste empfängt hier die abgeschiedene Seele Vergeltung im Jenseits. In geschiedenem Bette fliessen diese Glaubens-

---

handelt. Seelen als Windgeister sind sehr wohl verständlich; bei den Griechen ist diese Vorstellung nur vereinzelt erhalten und ebendarum werden solche vereinzelt im Glauben lebendig gebliebene Windseelen zu besonderen Dämonen, die Tritopatoren nicht anders als die Harpyien (s. ***Rhein. Mus.*** 50, 3 ff.).

[1] Ganz naiv spricht sich der Glaube aus in den Worten des Orestes bei Aeschyl. *Choeph.* 483 ff. Er ruft der Seele des Vaters zu: οὕτω (wenn du mir beistehst) γάρ ἄν σοι δαῖτες ἔννομοι βροτῶν κτιζοίατ᾽· εἰ δὲ μή, παρ᾽ εὐδείπνοις ἔσει ἄτιμος ἐμπύροισι κνισωτοῖς χθονός. Und so gilt auch für alte Zeit der von Lucian, *de luctu* 9 verhöhnte Glaube: τρέφονται δὲ ἄρα (die Todten) ταῖς παρ᾽ ἡμῖν χοαῖς καὶ τοῖς καθαγιζομένοις ἐπὶ τῶν τάφων· ὡς εἴ τῳ μὴ εἴη καταλελειμμένος ὑπὲρ γῆς φίλος ἢ συγγενής, ἄσιτος οὗτος νεκρὸς καὶ λιμώττων ἐν αὐτοῖς πολιτεύεται.

richtungen neben einander her. Am nächsten berührt sich ohne Frage der Seelencult und sein Glaubenskreis mit dem Heroencult, aber der Unterschied ist dennoch ein grosser. Hier ist nicht mehr von irgend einem, durch göttliches Wunder verliehenen Privilegium einzelner Bevorzugter die Rede; jede Seele hat Anspruch auf die sorgende Pflege der Ihrigen, einer jeden wird ihr Loos bestimmt nicht nach ihrem besonderen Wesen und ihrem Thun bei Leibesleben, sondern je nach dem Verhalten der Ueberlebenden zu ihr. Darum denkt beim Herannahen des Todes ein Jeder an sein „Seelenheil“, das heisst aber, an den Cult, den er seiner vom Leibe geschiedenen Seele sichern möchte. Bisweilen bestimmt er zu diesem Zwecke eine 229 eigene, testamentarisch festgelegte Stiftung[1]. Wenn er einen Sohn hinterlässt, so wird für die Pflege seiner Seele hinreichend gesorgt sein; bis zu der Mündigkeit des Sohnes wird dessen

[1] Epikur bestimmt in seinem Testamente gewisse πρόσοδοι zu den alljährlich seinen Eltern, seinen Brüdern und ihm selbst darzubringenden ἐναγίσματα: Laert. Diog. 10, 18. — Dem Ende des 3. Jahrhunderts gehört das „Testament der Epikteta“, d. h. die Inschrift an, welche die Stiftung der Epikteta (auf Thera, wie jetzt sicher bewiesen ist: s. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1894 p. 142) für die jährliche Begehung eines dreitägigen Opferfestes für die Musen und „die Heroen“, d. h. für ihren Mann, sich selbst und ihre Söhne, durch ein hiefür eigens gestiftetes κοινὸν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν (sammt Weibern der Verwandtschaft) enthält, und dazu die Satzungen dieser Opfergenossenschaft (*C. I. Gr.* 2448). — Die Opfer für die Todten bestehen dort (VI 6ff.) aus einem ἱερεῖον (d. h. Schaf) und ἱερά, nämlich ἐλλύται von fünf Chöniken Weizenmehl und einem Stater dürren Käse (ἐλλ. sind eine Art Opferkuchen, speziell den Unterirdischen dargebracht: wie dem Trophonios zu Lebadea; s. Collitz, *Dialektins.* 413, und dazu die Anm. p. 393), dazu Kränzen. Geopfert werden sollen die üblichen Theile des Opferthieres, ein ἐλλύτης, ein Brod, ein πάραξ (d. i. βάραξ, βήρηξ; Wechsel von Tenuis und Media, wie noch öfter) und einige ὀψάρια (d. i. Fischchen: vgl. die ἀποπυρίς für den Todten, Collitz, *Dialektins.* 3634 [Kos]). Das Uebrige verzehrt wohl die Festgemeinde; jene Stücke, heisst es, καρπωσεῖ der das Opfer Ausrichtende, d. h. er soll sie den Heroen aufopfern, indem er sie ganz verbrennt. Vgl. Photius καυστόν· καρπωτόν, ὃ ἐναγίζεται τοῖς τετελευτηκόσιν (καρπῶσαι, κάρπωμα, ὁλοκάρπωσις etc. häufig in der Septuaginta). Vgl. Photius s. ὁλοκαρπούμενον, s. ὁλοκαυτισμός. καρποῦν = ὁλοκαυτοῦν, Opferkalender von Kos, Collitz 3636. Vgl. Stengel, *Hermes* 27, 161f.

Vormund die geziemenden Gaben darbringen[1]. Auch Sclaven, die er freigelassen hat, werden sich dem regelmässig fortgesetzten Culte des einstigen Herrn nicht entziehen[2]. Wer sterbend keinen Sohn hinterlässt, der denkt vor Allem daran, den Sohn einer anderen Familie in die seinige aufzunehmen, dem mit seinem Vermögen vor Allem die Verpflichtung zufällt, dem Adoptivvater und dessen Vorfahren dauernden und regelmässigen Cult zu widmen und so für deren Seele Sorge zu tragen. Dies ist der wahre und ursprüngliche Sinn aller Adoption; und wie ernstlich man solche Sorge um die rechte Pflege der abgeschiedenen Seele nahm, das lässt am deutlichsten 230 Isaeos erkennen in jenen Erbschaftsreden, in denen er mit vollendeter, fast unmerklicher Kunst den einfachen und ächten Empfindungen schlichter, von keiner Aufklärung bei dem Glauben der Väter gestörter athenischer Bürgersleute Ausdruck giebt[3].

---

[1] S. Isaeus 1, 10.

[2] In Freilassungsurkunden wird bisweilen bestimmt, dass die Freigelassenen beim Tode den Herren θαψάντω καὶ τὰ ὥρια αὐτῶν ποιησάτωσαν: so auf der Inschr. aus Phokis, Dittenb. *Syll. inscr.* 445. (Häufig sind derartige Bestimmungen namentlich auf den delphischen Freilassungsurkunden. S. Büchsenschütz, *Bes. u. Erw. i. gr. Alt.* 178 Anm. 3. 4.) τὰ ὥρια, von Todtenopfern gesagt (Collitz, *Dialektins.* 1545. 1546; ὡραίων τυχεῖν Eurip. *Suppl.* 177) bedeutet die καθ' ὥραν συντελούμενα ἱερά (Hesych. s. ὡραῖα; Leichenordnung der Labyaden Z. 49 ff.: τὰς, δ' ἄλλας θοίνας κατ' τὰν ὥραν ἀγαγέσθαι), die in regelmässiger Wiederkehr (ταῖς ἱκνουμέναις ἡμέραις: p. 259, 1) zu begehenden Opfer. (So τελεταὶ ὥριαι Pind. *P.* 9, 98.) Gemeint sind wohl im Besonderen die ἐνιαύσια ἱερά (s. p. 232, 1; 235, 1; 236, 3). Bekränzung des Grabmals κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς ὡρίοις (scil. ἁμέραις) Collitz 1775, 21 κατ' ἐνιαυτὸν ὡραῖα ἱερὰ ἀπετέλουν (den Heroen) Plato, *Critias* 116 C.

[3] Hier die in den Reden des Isaeus vorkommenden Aussagen, welche das oben Gesagte besonders deutlich erkennen lassen. Der kinderlose Menekles ἐσκόπει ὅπως μὴ ἔσοιτο ἄπαις, ἀλλ' ἔσοιτο αὐτῷ ὅστις ζῶντα γηροτροφήσοι καὶ τελευτήσαντα θάψοι αὐτὸν καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα αὐτῷ ποιήσοι 2, 10. Pflege im Alter, Begräbniss und fernere Sorge für die Seele des Todten bilden ein Continuum, in dem das rituale, den Familiencult sichernde Begräbniss durch die eigenen ἔκγονοι eine sehr wichtige Stelle einnimmt (vgl. Plato, *Hipp. mai.* 291 D. E: κάλλιστον ist es, nach populärer Auffassung, dem Menschen — — ἀφικομένῳ ἐς γῆ-

231 Aller Cult, alle Aussicht auf volles Leben und — so darf man die naive Vorstellung aussprechen — auf Wohlsein der

---

ρας, τοὺς αὑτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι ὑπὸ τῶν αὑτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι. Medea zu ihren Kindern, bei Eurip. *Med.* 1019: εἶχον ἐλπίδας πολλὰς ἐν ὑμῖν γηροβοσκήσειν τ' ἐμὲ καὶ κατθανοῦσαν χερσὶν εὖ περιστελεῖν, ζηλωτὸν ἀνθρώποισιν). Um nun dieser Seelenpflege theilhaftig zu werden, muss der Todte einen Sohn hinterlassen: diesem allein liegt sie als heilige Pflicht ob. Daher nimmt, wer keinen Sohn hinterlässt, den erwählten Erben seines Vermögens durch Adoption in seine Familie auf. Erbschaft und Adoption fallen in solchen Fällen stets zusammen (auch in der 1. Rede, wo zwar von Adoption nicht ausdrücklich geredet, diese aber doch wohl vorausgesetzt wird). Mit grösster Deutlichkeit wird als Motiv der Adoption die Sorge um regelrechte Pflege der eigenen Seele des Adoptirenden durch den Adoptivsohn ausgesprochen: 2, 25; 46; 6, 51; 65; 7, 30; 9, 7; 36. Eng und nothwendig verbunden ist daher das εἶναι κληρονόμον καὶ ἐπὶ τὰ μνήματα ἰέναι, χεόμενον καὶ ἐναγιοῦντα (6, 51). Kennzeichen des Erben ist τὰ νομιζόμενα ποιεῖν, ἐναγίζειν, χεῖσθαι (6, 65). Vgl. auch Demosth. 43, 65. Die Pflichten gegen die Seele des Verstorbenen bestehen darin, dass der Erbe und Sohn für ein feierliches Begräbniss, ein schönes Grabmahl sorgt, die τρίτα καὶ ἔνατα darbringt, καὶ τἄλλα τὰ περὶ τὴν ταφήν: 2, 36. 37; 4, 19; 9, 4. Dann aber hat er den Cult regelmässig fortzusetzen, dem Verstorbenen zu opfern, ἐναγίζεσθαι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν (2, 46), überhaupt ihm καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα ποιεῖν (2, 10). Und wie er für den Verstorbenen dessen häuslichen Cultus fortsetzt, seine ἱερὰ πατρῷα 2, 46 (z. B. für den Zeus Ktesios: 8, 16), so muss er auch, wie einst Jener, den πρόγονοι des Hauses regelmässige Opfer darbringen: 9, 7. So pflanzt sich der Cult der Familienahnen fort. — Alles erinnert hier auf das Stärkste an die Art, wie für die fortgesetzte Seelenpflege, namentlich auch durch Adoption, gesorgt wird in dem Lande des blühendsten Ahnencultes, China. Die Sorge um Erhaltung des Familiennamens, die bei uns wohl das Hauptmotiv zu Adoptionen männlicher Nachkommen bildet, konnte in Griechenland, wo nur Individualnamen üblich waren, nicht in gleicher Weise wirksam sein. Gleichwohl kommt auch dies als Anregung zur Adoption eines Sohnes vor: ἵνα μὴ ἀνώνυμος ὁ οἶκος αὐτοῦ γένηται 2, 36; 46; vgl. Isocrat. 19, 35 (auch Philodem π. θαν. p. 28, 9 ff. Mekl.). Der οἶκος nennt sich eben doch nach einem seiner Vorfahren (wie jene Βουσελίδαι, von denen Demosthenes redet), und dieser Gesammtname verschwindet, wenn der οἶκος keine männlichen Fortsetzer hat. Ausserdem wird sich der Adoptirte den Sohn des Adoptirenden nennen und insofern dessen Namen erhalten, den er etwa auch, nach bekannter Sitte, dem ältesten (Demosth. 39, 27) seiner eigenen Söhne beilegen wird. (An eine ähnliche Fortpflanzung des Namens ist wohl auch bei Eurip. *Iph. Taur.* 683—686 gedacht.)

vom Leibe geschiedenen Seele beruht auf dem Zusammenhalt der Familie; für die Familie sind die Seelen der vorangegangenen Eltern, in einem eingeschränkten Sinne freilich, Götter — ihre Götter[1]. Man kann kaum daran zweifeln, dass wir hier auf die Wurzeln allen Seelenglaubens getroffen sind, und wird geneigt sein, als einer richtigen Ahnung der Meinung derjenigen Raum zu geben, die in solchem Familien-Seelencult eine der uranfänglichen Wurzeln alles Religionswesens erkennen, älter als die Verehrung der hohen Götter des Staates und der Volksgemeinde, auch als die der Heroen, als der Seelen der Ahnherren weiterer Verbände des Volkes. Die Familie ist älter als der Staat[2], und bei allen Völkern, die über die Familienbildung nicht fortgeschritten sind bis zur Staatenbildung, finden wir unfehlbar diese Gestaltung des Seelenglaubens wieder. Er hat sich bei den Griechen, die so viel Neues im Verlauf der Geschichte aufgenommen haben, ohne das Aeltere darum 232 aufzugeben, im Schatten der grossen Götter und ihres Cultes, mitten in der übermächtigen Ausbreitung der Macht und der Ordnungen des Staates erhalten. Aber er ist durch diese

[1] Unter Berufung auf φῆμαι, πολλαὶ καὶ σφόδρα παλαιαί, hält Plato, *Leg.* 11, 927 A, fest: ὡς ἄρα αἱ τῶν τελευτησάντων ψυχαὶ δύναμιν ἔχουσί τινα τελευτήσασαι, ᾗ τῶν κατ' ἀνθρώπους πραγμάτων ἐπιμελοῦνται. Daher die ἐπίτροποι verwaister Kinder πρῶτον μὲν τοὺς ἄνω θεοὺς φοβείσθων – –, εἶτα τὰς τῶν κεκμηκότων ψυχάς, αἷς ἐστιν ἐν τῇ φύσει τῶν αὑτῶν ἐκγόνων κήδεσθαι διαφερόντως, καὶ τιμῶσί τε αὐτοὺς εὐμενεῖς καὶ ἀτιμάζουσι δυσμενεῖς. Beschränkt ist hier eigentlich nur der Kreis der Wirkung (und entsprechend der Verehrung) der ψυχαί, nicht die Kraft dieser Wirkung.

[2] Mindestens unter Griechen, wie schon antike Speculation wahrnahm (Aristot. *Polit.* 1, 2; Dikaearch bei Steph. Byz. s. πάτρα [der sich die πάτρα, wie es scheint, durch „endogamische" Ehen zusammengehalten denkt]). Und soviel wird man jedenfalls den Auseinandersetzungen Fustel de Coulanges' (*La cité antique*) zugestehen müssen, dass Alles in der Entwicklung des griechischen Rechts und Staatslebens zu der Annahme führe, dass am Anfang griechischen Lebens die Sonderung nach den kleinsten Gruppen stand, aus deren Zusammenwachsen später der griechische Staat entstand, die Trennung nach Familien und Sippen, nicht (wie es anderswo vorkommt) das Gemeinschaftsleben in Stamm oder Horde. Wie soll man sich aber griechische Götter denken ohne die Stammgenossenschaft, die sie verehrt?

grösseren und weiterreichenden Gewalten eingeschränkt und in seiner Entwicklung gehemmt worden. Bei freierer Ausbildung wären wohl die Seelen der Hausväter zu der Würde mächtig waltender Geister des Hauses, unter dessen Herde sie ehemals zur Ruhe bestattet wurden, gesteigert worden. Aber die Griechen haben nichts, was dem italischen Lar familiaris völlig entspräche[1]. Am nächsten kommt diesen noch der „gute Dämon“, den das griechische Haus verehrte. Seine ursprüngliche Natur als einer zum guten Geist seines Hauses gewordenen Seele eines Hausvaters ist bei genauerem Zusehen noch erkennbar; aber die Griechen hatten dies vergessen[2].

---

[1] Der Begriff des Lar familiaris lässt sich mit griechischen Worten nicht unpassend umschreiben als ὁ κατ' οἰκίαν ἥρως, ἥρως οἰκουρός, wie Dionys von Halikarnass und Plutarch in ihrer Wiedergabe der Sage von der Ocrisia thun (*ant.* 4, 2, 3; *de fort. Roman.* 323 C). Aber das ist kein den Griechen geläufiger Begriff. Nahe kommt dem latein. *genius generis* = *lar familiaris* (Laberius 54 Rib.) der merkwürdige Ausdruck ἥρως συγγενείας *C. I. Att.* 3, 1460. Der Grieche verehrt im Hause, am häuslichen Herde (in dessen μυχοὶ „wohnt“ die Hekate: Eurip. *Med.* 397) nicht mehr die Geister der Vorfahren, sondern die θεοὶ πατρῷοι, κτήσιοι, μύχιοι, ἑρκεῖοι, die man mit den römischen Penaten verglich (Dionys. *ant.* 1, 67, 3; vgl. Hygin bei Macrob. *Sat.* 3, 4, 13); aber ihre Verwandtschaft mit den Geistern des Hauses und der Familie ist viel weniger durchsichtig als bei den Penaten der Fall ist. (Wohl nach römischen Vorbildern: δαίμονες πατρῷοι καὶ μητρῷοι, von dem sterbenden Peregrinus angerufen: Luc. *Peregr.* 36. Στέφανος τοῖς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ δαίμοσιν, Ins. aus Lykien. *C. I. Gr.* 4232 = *Bull. corr. hell.* 15, 552, n. 26. τοῖς δαίμοσι τῆς ἀποθανούσης γυναικός, Philo, *Leg. ad Gaium* § 9. Mehr bei Lobeck, *Agl.* 769 Anm.)

[2] Der ἀγαθὸς δαίμων, von dem namentlich attische Schriftsteller oft reden, hat sehr unbestimmte Züge; man verband kaum noch deutliche Vorstellungen von einem göttlichen Wesen genau fassbarer Art und Gestalt mit diesem, an sich zu allzu allgemeiner Auffassung einladenden Namen. Dass seine ursprüngliche Art die eines Dämons des Ackersegens sei (wie Neuere versichern), ist ebenso wenig Grund zu glauben, als dass er identisch sei mit Dionysos, wie im Zusammenhang einer albernen, selbsterfundenen Fabel der Arzt Philonides bei Athen. 15, 675 B behauptet. Auf Verwandtschaft des ἀγαθὸς δαίμων mit chthonischen Mächten weist Mancherlei. Er erscheint als Schlange (Gerhard, *Akad. Abh.* 2, 24), wie alle χθόνιοι. (Auf die Schlange an einem Zauberbild schreibt man τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος. Pariser Zauberbuch 2427 ff.) Eine bestimmte

5.

Wir können nicht mehr deutlich erkennen, wie der Seelen- 233 cult in nachhomerischer Zeit sich neu belebt und in auf- oder

---

Art giftfreier Schlangen (beschrieben nach Archigenes bei dem von mir hervorgezogenen vaticanischen Iologen: ***Rhein. Mus.*** 28, 278. Vgl. Phot. *lex.* s. παρεῖαι ὄφεις, und namentlich s. ὄφεις παρείας 364, 1) nannte man ἀγαθοδαίμονες; in Alexandria opferte man diesen am 25. Tybi als τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι τοῖς προνοουμένοις τῶν οἰκιῶν: Pseudocallisth. 1, 32 (cod. A), als ***„penates dei“***, wie Jul. Valer. p. 38, 29 ff. (Knebl.) übersetzt. Hier ist der ἀγ. δ. deutlich ein haushütender guter Geist. Nur wenn man ihn so fasst, versteht man, wie man ἀγαθῷ δαίμονι sein Haus „weihen“ konnte: wie Timoleon zu Syrakus that (ἀγαθῷ δαίμονι: Plut. ***de se ips. laud.*** 11 p. 542 E; τὴν οἰκίαν ἱερῷ δαίμονι καθιέρωσεν Plut. ***Timol.*** 36 ist offenbar alter Schreibfehler). Vgl. das Wort des Xeniades, Laert. D. 6, 74. Solche haushütende Geister kennt ja auch unser Volksglaube sehr wohl, da aber „lässt sich der Uebergang der Seelen in gutmüthige Hausgeister oder Kobolde noch nachweisen“ (Grimm, ***D. Myth.***[4] p. 761). Nach dem häuslichen Mahle gebührt der erste Schluck ungemischten Weines als Spende (σπεῖσον ἀγαθοῦ δαίμονος Aristoph.) dem ἀγαθὸς δαίμων (s. Hug, ***Plat. Sympos.***[2] p. 23). Dann folgt die Spende an Zeus Soter. Aber man liess auch, statt des ἀγ. δ., dem Zeus Soter vorangehen die „Heroen“ (Schol. Pind. ***Isthm.*** 5, 10. S. Gerhard p. 39): diese treten also an die Stelle des ἀγ. δ., worin sich Wesensverwandtschaft des ἀγ. δ. mit diesen Seelengeistern verräth. In dieselbe Richtung weist, dass im Trophoniosheiligthum bei Lebadea ἀγαθὸς δαίμων unter vielen anderen Gottheiten chthonischen Charakters verehrt wird (Paus. 9, 39, 4), dort neben Tyche, mit der er auch auf Grabinschriften bisweilen zusammen genannt wird (z. B. ***C. I. Gr.*** 2465 f.), sowie Tyche ihrerseits neben chthonischen Gottheiten, Despoina, Pluton, Persephone erscheint (***C. I. Gr.*** 1464, Sparta). Auf Grabschriften tritt bisweilen: δαιμόνων ἀγαθῶν vollständig = ***Dis Manibus*** ein: z. B. Δαιμόνων ἀγαθῶν Ποτίου ***C. I. Gr.*** 2700 b. c (Mylasa); δαιμόνων ἀγαθῶν Ἀρτέμωνος καὶ Τίτου ***Mittheil. Athen.*** 1889 p. 110 (Mylasa). Vgl. die Inss. aus Mylasa, ***Athen. Mitth.*** 1890 p. 276. 277 (n. 23. 24. 25. 27). Selten der Singular. Δαίμονος ἀγαθοῦ Ἀριστέου κτλ. ***Bull. corr. hell.*** 1890 p. 628 (Karien). (δαίμοσιν ἑαυτοῦ τε καὶ Λαιτιτίας τῆς γυναικὸς αὐτοῦ = ***Dis Manibus suis et Laetitiae uxoris***, zweisprachige Ins. [Berroea] ***C. I. Gr.*** 4452; cfr. 4232; auch 5827). Dies unter römischem Einfluss; aber es bleibt nicht minder beachtenswerth, dass man eben δαίμων ἀγαθός und ***Di Manes*** gleichsetzte, den δαίμων ἀγαθός also als einen aus einer abgeschiedenen Menschenseele gewordenen Dämon fasste. — Der Gegenstand liesse sich genauer ausführen, als hier am Platze ist.

absteigender Richtung entwickelt hat. Einzelne Thatsachen 234 treten immerhin deutlich hervor. An einzelnen, bereits bemerklich gemachten Anzeichen können wir abnehmen, dass der Cult der Todten in früheren Zeiten, als noch die adelichen Geschlechter die Städte regierten, mit grösserem Aufwand und lebhafterer Inbrunst betrieben wurde als in den Jahrhunderten, über die unsere Kenntniss wenig hinausreicht, dem sechsten und fünften. Und wir müssen auf einen der grösseren Stärke des Cultus entsprechenden, lebhafteren Glauben an Kraft und Würde der Seelen in jenen früheren Zeiten schliessen. Mit grosser Macht scheint damals der alte Glaube und Brauch durch die Verdunkelung, die Gleichgiltigkeit der in den homerischen Gedichten zu uns redenden Zeit hervorgebrochen zu sein. Einem einzelnen der griechischen Stämme hiebei eine besonders eingreifende Thätigkeit zuzuschreiben, haben wir keine Veranlassung. Je nach der Sinnesart und der Culturentwicklung der Bewohner der einzelnen Landschaften zeigt freilich auch ihr Seelencult wechselnde Züge. In Attika wird, mit der Ausbreitung demokratischen Wesens, die Grundstimmung mehr und mehr die einer pietätvollen Vertraulichkeit; in Lakonien, in Böotien[1] und wo sonst alte Art und Sitte sich dauernder erhielt, blieben höher gesteigerte Vorstellungen vom Dasein der Abgeschiedenen, strengerer Cult, in Kraft. Anderswo, wie in Lokris, auf der Insel Keos[2], scheint nur eine sehr abge-

[1] In Böotien (wie sonst namentlich in Thessalien) ist die Bezeichnung des Todten als ἥρως, die immer eine höhere Auffassung seines Geisterdaseins ausdrückt, besonders häufig auf Grabsteinen anzutreffen. Hievon Genaueres weiter unten. Die Inschriften sind meist jungen Datums. Aber schon im 5. Jahrhundert (allenfalls Anfang des 4.) war Heroisirung gewöhnlicher Todten in Theben verbreitete Sitte, auf die Platon der Komiker im „Menelaos“ anspielte: τί οὐκ ἀπήγξω, ἵνα Θήβῃσιν ἥρως γένῃ; (Zenob. 6, 17 u. A. Mit der thebanischen Sitte, Selbstmördern die Todtenehren zu verweigern, bringen die Paroemiographen Platons Wort unpassend und gegen dessen Absicht in Verbindung. Treffend urtheilt Keil, *Syll. inscr. Boeot.* p. 153).

[2] Bei den epizephyrischen Lokrern ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐκκομίσωσιν, εὐωχοῦνται. Ps. heraclid. *polit.* 30, 2. Bei

schwächte Weise des Seelencultes sich erhalten zu haben. Seit 235
vorrückende Cultur den Einzelnen von der Ueberlieferung seines Volkes unabhängiger machte, werden auch innerhalb eines jeden Stammes und Staates die Stimmungen und Meinungen der Einzelnen mannichfach abgestuft gewesen sein. Homerische, aus der Dichtung Jedermann geläufige Vorstellungen mögen sich trübend eingeschlichen haben: selbst wo mit voller Innigkeit der Seelencult betrieben wird, bricht doch einmal unwillkürlich die im Grunde mit solchem Cult unverträgliche Meinung durch, dass die Seele des also Geehrten „im Hades“ sei[1]. Schon in früher Zeit wird die noch über Homer hinausgehende Annahme laut, dass den Tod überhaupt nichts überdaure; auch attische Redner dürfen ihrem Publicum von der Hoffnung auf fortdauerndes Bewusstsein und Empfindungsfähigkeit nach dem Tode mit einem Ausdruck des Zweifels reden. Aber solche Zweifel beziehen sich auf die theoretische Ansicht von der Fortdauer des Lebens der Seele. Der Cult der Seelen bestand in den Familien fort. Selbst ein Ungläubiger, wenn er

---

den Einwohnern von Keos legen die Männer keine Trauerzeichen an; die Frauen freilich trauern um einen jung gestorbenen Sohn ein Jahr lang. Ders. 9, 4 (s. Welcker, *Kl. Schr.* 2, 502). Die nach athenischem Muster erlassene Leichenordnung von Iulis (Dittenb., *Syll.* 468) lässt allerdings bei dem Volke eher eine Neigung zu ausschweifender Trauerbezeigung voraussetzen.

[1] Z. B. Isaeus 2, 47: βοηθήσατε καὶ ἡμῖν καὶ ἐκείνῳ τῷ ἐν Ἅιδου ὄντι. Genau genommen kann dem zum Hades Abgeschiedenen Niemand mehr βοηθεῖν. Solche Widersprüche zwischen einem Todtencult im Hause oder am Grabe und der Vorstellung des Abscheidens der Seelen in ein unzugängliches Jenseits bleiben wenigen Völkern erspart: sie entstehen aus dem Nebeneinanderbestehen von Vorstellungen verschiedener Phantasierichtungen (und eigentlich verschiedener Culturstufen) über diese dunkelen Gebiete. Eine naive Volkstheologie hilft sich wohl aus solchem Widerspruch, indem sie dem Menschen zwei Seelen zuschreibt, eine, die zum Hades geht, während die andere bei dem entseelten Leibe bleibt und die Opfer der Familie geniesst (so nordamerikan. Indianer: Müller, *Gesch. d. amerik. Urrel.* 66; vgl. Tylor, *Primit. cult.* 1, 392). Diese zwei Seelen sind Geschöpfe zweier in Wahrheit einander aufhebender Vorstellungskreise.

sonst ein treuer Sohn seiner Stadt und eingewurzelt in ihren alten Sitten war, konnte in seinem letzten Willen ernstlich Sorge für den dauernden Cult seiner Seele und der Seelen seiner Angehörigen tragen: wie es, zur Verwunderung der 236 Späteren[1], Epikur in seinem Testament macht. Selbst der Unglaube hielt sich eben an den Cult, wie an anderes Herkömmliche, und der Cult erzeugte doch immer wieder bei Vielen den Glauben, der ihn allein rechtfertigte.

---

[1] — *idne testamento cavebit is, qui nobis quasi oraculum ediderit, nihil post mortem ad nos pertinere?* Cicero *de finib.* 2, 102. — Uebrigens scheint auch Theophrast eine Bestimmung über regelmässige Feier seines Gedächtnisses (durch die Genossen des Peripatos?) getroffen zu haben. Harpacr. 139, 4 ff.: μήποτε δὲ ὕστερον νενόμισται τὸ ἐπὶ τιμῇ τινάς τῶν ἀποθανόντων συνιέναι καὶ ὀργεῶνας ὁμοίως ὠνομάσθαι· ὡς ἔστι συνιδεῖν ἐκ τῶν Θεοφράστου διαθηκῶν. Das bei Laert. Diog. erhaltene Testament des Th. schweigt hievon.

III.

Elemente des Seelencultes in der Blutrache und Mordsühne.

Auf die Neubelebung und Ausbildung des Seelencultes hat auch jene priesterliche Genossenschaft, welcher bei der Ordnung der Verehrung unsichtbarer Mächte die griechischen Staaten höchste Entscheidung zugestanden, die Priesterschaft des delphischen Orakels, ihren Einfluss geübt. Auf Anfrage des Staates bei bedrohlichen Himmelserscheinungen gab wohl der Gott die Anweisung, neben den Opfern für Götter und Heroen auch „den Todten an den richtigen Tagen durch ihre Angehörigen opfern zu lassen nach Brauch und Herkommen“[1]. Was im einzelnen Falle bei Verehrung einer abgeschiedenen Seele das heilige Recht fordere, lehrte zu Athen den Zweifelnden einer der „Exegeten“, vermuthlich aus demjenigen Exegetencollegium, das unter dem Einflusse des delphischen Orakels eingesetzt war[2]. Auch das Recht der Todten schirmte der

[1] Orakel bei Demosth. 43, 66 (vgl. 67): τοῖς ἀποφθιμένοις ἐν ἱκνουμένᾳ ἁμέρᾳ (ἐν ταῖς καθηκούσαις ἡμέραις § 67) τελεῖν τοὺς καθήκοντας καττὰ ἀγημένα. — τὰ ἀγημένα = τὰ νομιζόμενα „das Gebräuchliche“ (Buttmann, *Ausf. Gramm.* § 113 A. 7, 2 p. 84 Lob.).

[2] Befragung, bei Todtenopfern, des ἐξηγητής: Isaeus 8, 39; der

237 Gott; dass seine Wahrsprüche die Heiligkeit des Seelencultes bestätigten, musste zu dessen Erhaltung und Geltung in der Ehrfurcht der Lebenden wirksam beitragen[1].

Tiefer haben die delphischen Satzungen eingegriffen, wo es sich handelte um den Cult nicht eines friedlich Verstorbenen, sondern eines durch Gewaltthat dem Leben Entrissenen. In der Behandlung solcher Fälle zeigt sich die Wandlung, die in nachhomerischer Zeit der Seelenglaube durchgemacht hat, in auffälliger Bestimmtheit.

Die homerischen Gedichte kennen bei der Tödtung eines freien Mannes keinerlei Betheiligung des Staates an der Verfolgung des Mörders. Die nächsten Verwandten oder Freunde des Erschlagenen[2] haben die Pflicht, an dem Thäter Blut-

---

ἐξηγηταί (die genaue Anweisung und Rath geben): [Demosth.] 47, 68 ff. Harpocrat. s. ἐξηγητής· ἔστι δὲ καὶ ἃ (viell. ὅτε τὰ) πρὸς τοὺς κατοιχομένους νομιζόμενα ἐξηγοῦντο τοῖς δεομένοις. Timaeus *lex. Plat.* ἐξηγηταί· τρεῖς γίνονται πυθόχρηστοι (dies anders als wörtlich, dahin also, dass das Collegium der πυθόχρ. ἐξηγ. aus drei Mitgliedern bestand, zu verstehen, ist kein Grund: s. R. Schöll, *Hermes* 22, 564), οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγει τινὶ ἐνισχηθέντας. Die Reinigung der ἐναγεῖς berührt sich nahe mit dem eigentlichen Seelencult. Freilich kamen Vorschriften zu solchen Reinigungen auch ἐν τοῖς τῶν Εὐπατριδῶν (so Müller, *Aesch. Eum.* 163, A. 20) πατρίοις vor: Ath. 9, 410 A, und so mag auch das Collegium der ἐξ Εὐπατριδῶν ἐξηγηταί in solchen Fällen Bescheid gegeben haben: das hindert nicht, die Angabe des Timaeus in Betreff der ἐξηγ. πυθόχρηστοι für richtig zu halten. (Sühnungen sind nicht allein, wiewohl vorzüglich, dem apollinischen Cult eigen.)

[1] Ausdrücklich beruft sich, zur Bekräftigung des Glaubens an die Fortdauer der Seele des Menschen nach dem Tode des Leibes, auf die Aussprüche der Orakel des delphischen Gottes Plutarch *de ser. num. vind.* 17 p. 560 C. D. ἄχρι τοῦ πολλὰ τοιαῦτα προθεσπίζεσθαι, οὐχ ὅσιόν ἐστι τῆς ψυχῆς καταγνῶναι θάνατον.

[2] Dass schon bei Homer der Kreis der ἀγχιστεῖς (im Sinne des attischen Gesetzes) zur Blutrache berufen ist, ist gewiss aus inneren Gründen glaublich; nachweisen lässt es sich aus homerischen Beispielen nicht. Nicht ganz genau sind Leists Zusammenstellungen, *Graecoital. Rechtsgesch.* p. 42. Es kommt vor: der Vater als berufener Rächer des Sohnes, der Sohn als Rächer des Vaters, der Bruder als der des Bruders (Od. 3, 307; Il. 9, 632 f.; Od. 24, 434), einmal sind Bluträcher κασίγνητοί τε ἔται τε des Erschlagenen: Od. 15, 273. ἔται ist ein sehr weiter Begriff,

rache zu nehmen. In der Regel entzieht dieser sich der Vergeltung durch die Flucht in ein fremdes, gegen seine That gleichgiltiges Land; von einem Unterschied in der Behandlung vorbedachten Mordes, unfreiwilliger oder gar gerechtfertigter Tödtung hört man nichts[1], und es wurde vermuthlich, da damals noch keine geordnete Untersuchung die besondere Art des vorliegenden Falles feststellte, die Verschiedenheit der einzelnen Arten des Todtschlages von den Verwandten des Erschlagenen gar nicht beachtet. Kann sich der Mörder den zur Blutrache Berufenen durch die Flucht entziehen, so können diese ihrerseits auf die rächende Vergeltung, die eigentlich den Tod des Mörders forderte, verzichten, indem sie sich durch eine Busse, die der Thäter erlegt, abfinden lassen, und dieser bleibt dann ungestört daheim[2]. Es besteht also im Grundsatz die Forderung der Blutrache, aber der vergeltende Mord des Mörders kann abgekauft werden. Diese starke Abschwächung des alten Blutrachegedankens kann nur entsprungen sein aus ebenso starker Abschwächung des Glaubens an fortdauerndes Bewusstsein, Macht und Recht der abgeschiedenen Seele des Ermordeten, auf dem eben die Blutracheforderung begründet war. Die Seele des Todten ist machtlos, ihre Ansprüche sind leicht abzufinden mit einem Wergelde, das den Lebenden ent-

238

---

nicht einmal auf Verwandtschaft beschränkt, jedenfalls nicht = Vettern (ἔται καὶ ἀνεψιοί neben einander Il. 9, 464). — Auch nach attischem Gesetz ging ja unter Umständen die Pflicht der Verfolgung des Mörders über die ἀνεψιαδοῖ hinaus bis zu weiteren Verwandten und selbst bis zu den φράτορες des Ermordeten [Gesetz bei Demosth. 43, 57].

[1] Flucht und zwar ἀειφυγία, wegen φόνος ἀκούσιος: Il. 23, 85 ff. (der Fliehende wird θεράπων des ihn in der Fremde Aufnehmenden: v. 90; vgl. 15, 431 f.; das wird die Regel gewesen sein). — Flucht wegen φόνος ἑκούσιος (λοχησάμενος 268) Od. 13, 259 ff. Und so öfter.

[2] Il. 9, 632 ff.: καὶ μέν τίς τε κασιγνήτοιο φονῆος ποινὴν ἢ οὗ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος· καί ῥ' ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας, τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ ποινὴν δεξαμένου. Hier ist sehr deutlich ausgesprochen, dass es nur darauf ankommt, des Empfängers der ποινή „Herz und Gemüth“ zu beschwichtigen; von dem Erschlagenen ist nicht die Rede.

richtet wird. Im Grunde ist die abgeschiedene Seele bei dieser Abfindung gar nicht mehr betheiligt, es bleibt nur ein Geschäft unter Lebenden[1]. Bei der Verflüchtigung des Seelen- 239 glaubens fast zu völliger Nichtigkeit, wie sie die homerischen Gedichte überall zeigen, ist diese Abschwächung des Glaubens an einem einzelnen Puncte nicht überraschend. Es tritt aber auch hier, wie bei einer Betrachtung des homerischen Seelenglaubens überall, hervor, dass die Vorstellung von Machtlosigkeit und schattenhafter Schwäche der Seelen nicht die ursprüngliche ist, sondern einer älteren, die den Seelen dauerndes Bewusstsein und Einfluss auf die Zustände unter den Lebendigen zutraut, erst im Laufe der Zeit sich untergeschoben hat. Von jener älteren Vorstellung giebt die auch noch im homerischen Griechenland unvergessene Verpflichtung zur Blutrache nachdrücklich Zeugniss.

In späterer Zeit ist die Verfolgung und Bestrafung des Todtschlags nach wesentlich anderen Grundsätzen geordnet. Der Staat erkannte sein Interesse an der Ahndung des Friedensbruches an; wir dürfen annehmen, dass in griechischen Städten überall der Staat in seinen Gerichtshöfen an der geregelten Untersuchung und Bestrafung des Mordes sich betheiligte[2]. Deutlicheren Einblick haben wir auch hier nur in

---

[1] Sehr wohl denkbar ist, dass die ποινή (wie K. O. Müller, *Aesch. Eum.* 145 andeutet) entstanden sein möge aus einer Substituirung eines stellvertretenden Opferthieres an Stelle des eigentlich dem Todten als Opfer verfallenen Mörders: wie so vielfach alte Menschenopfer durch Thieropfer ersetzt worden sind. Dann ging ursprünglich auch die ποινή noch den Ermordeten an. Aber in homerischer Zeit wird nur noch an die Abfindung des lebenden Rächers gedacht. — Auf keinen Fall ist in der Möglichkeit, Blutrache abzukaufen, die Folge einer Milderung alter Wildheit der Rache durch den Staat zu erkennen. Der Staat hat hier nichts gemildert, denn er kümmert sich bei Homer überhaupt um die Behandlung von Mordfällen gar nicht. Ob die stipulirte ποινή entrichtet worden ist oder nicht, darüber kann ein Gericht stattfinden (Il. 18, 497 ff.), so gut wie über jedes συμβόλαιον; die Verfolgung der Mörder und ihre Modalitäten bleiben völlig der Familie des Ermordeten überlassen.

[2] Wir wissen sehr wenig Einzelnes hievon. In Sparta οἱ γέροντες

die athenischen Verhältnisse. In Athen haben nach altem, seit 240 der gesetzlichen Festlegung durch Drakon niemals ausser Geltung gekommenen Rechte zur gerichtlichen Verfolgung des Mörders die nächsten Verwandten des Ermordeten (nur unter besonderen Umständen entferntere Verwandte oder selbst die Genossen der Phratria, der er angehört hatte) das ausschliessliche Recht, aber auch die unerlässliche Verpflichtung. Offenbar hat sich in dieser Anklagepflicht der Verwandten ein nach den Anforderungen des Staatswohls umgestalteter Rest der alten Blutrachepflicht erhalten. Es ist der gleiche, zu enger sacraler Gemeinschaft verbundene Kreis der Verwandten bis in das dritte Glied, denen die Erbberechtigung zusteht zugleich mit der Pflicht des Seelencultes, die hier vor Allen dem durch Gewalt ums Leben Gekommenen zu „helfen“ berufen sind[1]. Der Grund dieser aus der alten Blutrache abgeleiteten

---

(δικάζουσι) τὰς φονικὰς (δίκας) Aristot. *Polit.* 3, 1 p. 1275 b, 10 (ebenso in Korinth: Diod. 16, 65, 6 ff.). Auf unfreiwilligen Todtschlag stand Verbannung, und zwar (strenger als in Athen), wie es scheint, auf immer. Der Spartiate Drakontios, im Heere der Zehntausend dienend, ἔφυγε παῖς ὢν οἴκοθεν παῖδα ἄκων κατακανών (also wie Patroklos, *Il.* 23) ξυήλῃ πατάξας. Xen. *Anab.* 4, 8, 25. Zeitweilige Verbannung musste längst abgelaufen sein. — In Kyme Spuren von gerichtlicher Verfolgung des Mordes (mit Zeugen): Aristot. *Pol.* 2, 8, p. 1269 a, 1 ff. — In Chalkis ἐπὶ Θράκῃ galten Gesetze des Androdamas aus Rhegion περί τε τὰ φονικὰ καὶ τὰς ἐπικλήρους. Aristot. *Polit.* 2, 12, p. 1274 b, 23 ff. — In Lokri Gesetze des Zaleukos, angeschlossen an kretische, spartanische und areopagitische Satzungen: das letztere doch ohne Zweifel im Blutrecht, das also staatlich geregelt war. (Strabo 6, 260, nach Ephorus.)

[1] Die Reihe der Erbberechtigten geht nach athenischem Gesetz hinab μέχρι ἀνεψιαδῶν παίδων (Gesetz bei Demosth. 43, 51; vgl. § 27); ebenso die Pflicht zur Verfolgung des Mörders μέχρι ἀνεψιαδῶν (Demosth. 47, 12; ἐντὸς ἀνεψιότητος, wohl ebenso gemeint, Gesetz bei Demosthenes 43, 57). Die so durch Erbrecht und Blutrachepflicht Verbundenen bilden die ἀγχιστεία, die Reihe der Verwandten, die in rein männlicher Linie zusammenhängend den gleichen Mann zum Vater, Grossvater oder Urgrossvater haben (soweit hinauf geht die Linie der γονεῖς: Isaeus 8, 32, vgl. oben p. 248, Anm.). Bei vielen Völkern der Erde besteht (oder bestand doch) die gleiche Vorstellung von der Umgrenzung des engeren, zu einem „Hause“ gehörenden Verwandtenkreises: über deren inneren Grund manches vermuthet Hugh E. Seebohm, *Oe the structure of greek tribal society* (1895).

Verpflichtung versteht sich leicht: auch dies ist ein Theil des jenen Verwandtenkreisen obliegenden Seelencultes. Nicht ein abstractes „Recht“, sondern die ganz persönlichen Ansprüche des Verstorbenen haben seine Hinterbliebenen zu vertreten. In voller Kraft lebte noch im fünften und vierten Jahrhundert in Athen der Glaube, dass die Seele des gewaltsam Getödteten, bevor das ihm geschehene Unrecht an dem Thäter gerächt sei. unstät umirre[1], zürnend über den Frevel, zürnend auch den zur Rache Berufenen, wenn sie ihre Pflicht versäumen. Sie selber wird zum „Rachegeist“; ihr Groll kann auf ganze Ge-241 nerationen hinaus furchtbar wirken[2]. Für sie, als ihre Ver-

[1] Von dem Umirren der βιαιοθάνατοι ist weiter unten genauer zu reden. Einstweilen sei verwiesen auf Aeschylus, *Eumen.* 98, wo die noch ungerächte Seele der erschlagenen Klytaemnestra klagt: αἰσχρῶς ἀλῶμαι. Und altem Glauben entsprechend sagt ein später Zeuge (Porphyr. *abst.* 2, 47): τῶν ἀνθρώπων αἱ τῶν βίᾳ ἀποθανόντων (ψυχαὶ) κατέχονται πρὸς τῷ σώματι, gleich den Seelen der ἄταφοι.

[2] In homerischer Zeit wird der gekränkte Todte dem Uebelthäter ein θεῶν μήνιμα (Il. 22, 358, Od. 11, 73); nach dem Glauben der späteren Zeit zürnt die Seele des Ermordeten selbst, ängstigt und verfolgt den Mörder und drängt ihn aus ihrem Bereich: ὁ θανατωθεὶς θυμοῦται τῷ δράσαντι κτλ. Plato, *Leg.* 9, 865 D. E., mit Berufung auf παλαιόν τινα τῶν ἀρχαίων μύθων λεγόμενον. Vgl. Xenoph. *Cyrop.* 8, 7, 18, Aeschyl. *Choeph.* 39 ff. 323 ff. Entzieht sich der zur Rache berufene nächste Verwandte des Ermordeten seiner Pflicht, so wendet sich gegen diesen der Groll des Todten: Plato, *Leg.* 9, 866 B: — τοῦ παθόντος προστρεπομένου τὴν πάθην. Die zürnende Seele wird zum προστρόπαιος. προστρόπαιος heisst wohl nur abgeleiteter Weise ein des Todten sich annehmender δαίμων (im Besonderen Ζεὺς προστρόπαιος); eigentlich ist dies die Bezeichnung der Rache heischenden Seele selbst. So bei Antiphon *Tetral.* 1 γ, 10: ἡμῖν δὲ προστρόπαιος ὁ ἀποθανὼν οὐκ ἔσται; 3 δ, 10: ὁ ἀποκτείνας (vielmehr ὁ τεθνηκὼς) τοῖς αἰτίοις προστρόπαιος ἔσται. So auch Aeschyl. *Choeph.* 287: ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων. Etym. M. 42, 7: Ἠριγόνην, ἀναρτήσασαν ἑαυτήν. προστρόπαιον τοῖς Ἀθηναίοις γενέσθαι. Man kann aber hier besonders deutlich wahrnehmen, wie leicht der Uebergang von einer in einem besonderen Zustande gedachten Seele zu einem dieser ähnlichen dämonischen Wesen, das sich ihr unterschiebt, sich vollzieht. Derselbe Antiphon redet auch von οἱ τῶν ἀποθανόντων προστρόπαιοι, ὁ προστρόπαιος τοῦ ἀποθανόντος als von einem von den Todten selbst verschiedenen Wesen (*Tetr.* 3 α, 4; 3 β, 8); ὁ Μυρτίλου προστρόπαιος Paus. 2, 18, 2 u.s.w. Vgl. Zacher, *Dissert. philol. Halens.* III p. 228. Auch zum ἀραῖος wird

treter und Vollstrecker ihres Wunsches, die Rache ohne Säumen einzutreiben, ist heilige Pflicht der zur Pflege der Seele überhaupt Berufenen. Selbsthilfe verbietet diesen der Staat, aber er fordert sie zur gerichtlichen Klage auf; er selbst übernimmt das Urtheil und die Bestrafung, so jedoch, dass er bei der Ausführung den Verwandten des Erschlagenen einen gewissen Einfluss gewährt. In genau geregeltem Rechtsverfahren wird an den hiezu bestellten Gerichtshöfen entschieden, ob die That sich als überlegter Mord, unfreiwilliger Todtschlag oder gerechtfertigte Tödtung darstelle. Mit dieser Unterscheidung greift der Staat tief in das alte, lediglich der Familie des Ge- 242 tödteten anheimgestellte Blutracherecht ein, in dem, wie man aus Homer schliessen muss, einzig die Thatsache des gewaltsam herbeigeführten Todes des Verwandten, nicht aber die Art und die Motive der Tödtung in Betracht gezogen wurden. Den Mörder trifft Todesstrafe, der er sich vor Fällung des Urtheils durch Flucht, von der keine Rückkehr gestattet ist, entziehen kann. Er weicht aus dem Lande; an der Grenze des Staates hört dessen Macht auf; aber auch die Macht der zürnenden Seele, beschränkt auf ihre Heimath, wie die aller an das Local ihrer Verehrung gefesselten Geister, reicht über die Landesgrenze nicht hinaus. Wenn durch Flucht über die Grenze „der Thäter sich dem von ihm Verletzten — d. h. der zürnenden Seele des Todten — entzieht“ [1], so ist er gerettet,

---

der beleidigte Todte selbst: Soph. *Trach.* 1201 ff. (vgl. Soph. *fr.* 367; Eurip. *I. T.* 778. *Med.* 608), dann an seiner Stelle δαίμονες ἀραῖοι. Welche grässlichen Plagen die von den dazu Berufenen ungerächte Seele verhängen kann, malt Aeschylus *Choeph.* 278 ff. (oder, wie man meint, ein alter Interpolator des Aeschylus) aus. Auf Geschlechter hinaus können Krankheiten und Beschwerden schicken solche παλαιὰ μηνίματα der Todten: Plato, *Phaedr.* 244 D. (s. Lobecks Ausführungen, *Aglaoph.* 636 f.) Altem Glauben getreu fleht ein Orphischer Hymnus zu den Titanen: μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν, εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοισι πελάσθη. (h. 37, 7 f. Vgl. 39, 9, 10.)

[1] χρεὼν ἐστιν ὑπεξελθεῖν τῷ παθόντι τὸν δράσαντα τὰς ὥρας πάσας τοῦ ἐνιαυτοῦ, καὶ ἐρημῶσαι πάντας τοὺς οἰκείους τόπους ξυμπάσης τῆς πατρίδος. Plato, *Leg.* 9, 865 E. Das Gesetz gebietet den des Mordes

wenn auch nicht gerechtfertigt: dies allein ist der Sinn solcher Erlaubniss freiwilliger Verbannung. Unfreiwillige Tödtung[1] wird mit Verbannung auf eine begrenzte Zeit bestraft, nach deren Ablauf die Verwandten des Erschlagenen dem Thäter, bei seiner Rückkehr ins Vaterland, Verzeihung zu gewähren haben[2], die sie ihm nach einstimmig zu fassendem Beschluss[3] 243 sogar vor Antritt der Verbannung, so dass diese ganz erlassen bleibt, gewähren können. Ohne Zweifel haben sie die Verzeihung zugleich im Namen des Todten, dessen Recht sie vertreten, auszusprechen: wie denn der tödtlich Getroffene vor seinem Tode dem Thäter verzeihen konnte, selbst bei überlegtem Mord, und damit den Verwandten die Pflicht zur Anklage erlassen war[4]. So sehr hatte man selbst im geordneten Rechtsstaat bei Mordprocessen einzig und allein das Rachegefühl der beleidigten Seele im Auge, und gar nicht die das Recht verletzende That des Mörders als solche. Wo kein Racheverlangen des Ermordeten zu stillen ist, bleibt der Mörder straffrei; wird er bestraft, so geschieht dies, um der Seele des Getödteten Genugthuung zu gewähren. Nicht mehr als Opfer wird er ihr geschlachtet, aber wenn die Anverwandten des Gemordeten von ihm die Rache in den staatlich vorgeschriebenen Grenzen eintreiben, so ist auch dies ein Theil des dem Todten gewidmeten Seelencultes.

---

schuldig Erkannten εἴργειν μὲν τῆς τοῦ παθόντος πατρίδος, κτείνειν δὲ οὐχ ὅσιον ἁπανταχοῦ Demosth. 23, 38.

[1] Eines Bürgers; ebenso beabsichtigter Mord eines Nichtbürgers. S. M. und Sch. *Att. Proc.*[2] p. 379 A. 520. — Wo das Bürgerthum einer Stadt auf Eroberung beruhte, mochte das Leben der unterworfenen alten Landesbewohner noch geringer im Preise stehen. In Tralles (Karien) konnte der Mord eines Lelegers durch einen der (argivischen) Vollbürger durch Entrichtung eines Scheffels Erbsen (also eine rein symbolische ποινή) an die Verwandten des Ermordeten abgekauft werden. Plut. *Q. Gr.* 46.

[2] Nach Ablauf der gesetzlich bestimmten Frist der Verbannung scheinen die Verwandten des Getödteten αἴδεσις nicht versagen gedurft zu haben. S. Philippi, *Areop. u. Epheten* 115f.

[3] Gesetz bei Demosth. 43, 57.

[4] Demosth. 37, 59. S. Philippi *a. a. O.* p. 144ff. — Vgl. Eurip. *Hippol.* 1429f.; 1436; 1443ff.

2.

Der Staat weist wohl die von den Verwandten des Getödteten geforderte Blutrache in gesetzliche, den Ordnungen des Gemeinwohls nicht zuwiderlaufende Bahnen, aber er will keineswegs die Grundgedanken der alten Familienrache austilgen. Eine Neuerstarkung der mit dem Seelencult eng verbundenen Vorstellungen von der gerechten Racheforderung des gewaltsam um das Leben Gebrachten erkennt auch der Staat an, indem er jene in homerischer Zeit übliche Abkaufung der Blutschuld durch eine den Verwandten des Todten zu entrichtende Busse verbietet[1]. Er hebt den religiösen Charakter des ganzen Vorganges nicht auf, sondern übernimmt die reli- 244 giösen Forderungen auf seine Organe: ebendarum ist der Ge-

[1] Ein solches Verbot, ποινὴ von einem Mörder zu nehmen, spricht das Gesetz bei Demosth. *Aristocrat.* 28 aus: τοὺς δ' ἀνδροφόνους ἐξεῖναι ἀποκτείνειν — — λυμαίνεσθαι δὲ μή, μηδὲ ἀποινᾶν (vgl. § 33: τὸ δὲ μηδ' ἀποινᾶν· μὴ χρήματα πράττειν, τὰ γὰρ χρήματα ἄποινα ὠνόμαζον οἱ παλαιοί). Dass dennoch Todtschlag mit Geld abgekauft werden durfte, schlossen Meier u. A. ganz mit Unrecht aus dem bei Pseudodemosth. *g. Theocrin.* 29 erwähnten gesetzwidrigen Vorgang, der eher das Gegentheil beweist (s. Philippi *Ar. u. Eph.* 148). Etwas mehr Schein hat es, wenn sie sich berufen auf Harpocration (Phot.; Suid.; Etym. M. 784, 26; Bekk., *Anecd.* 313, 5ff.) s. ὑποφόνια· τὰ ἐπὶ φόνῳ διδόμενα χρήματα τοῖς οἰκείοις τοῦ φονευθέντος, ἵνα μὴ ἐπεξίωσιν. Hieraus entnimmt Hermann, *Gr. Staatsalt.*[5] 104, 6: „dass auch vorsätzlicher Todtschlag fortwährend abgekauft werden konnte.“ Von φόνος ἑκούσιος im Besonderen wird nichts gesagt; und ob die bei Todtschlag vorkommenden ὑποφόνια gesetzlich zugelassen waren, davon erfahren wir ebenfalls nichts, es bleibt ebenso möglich und ist der Sachlage nach viel wahrscheinlicher, dass Dinarch und Theophrast an den bei Harpocr. angeführten Stellen der ὑποφόνια als im Gesetz verbotener, wiewohl dennoch vielleicht einzeln thatsächlich angewendeter Praktiken erwähnt hatten. Hätten wir nur die Glosse des Suidas ἄποινα· λύτρα, ἃ δίδωσί τις ὑπὲρ φόνου ἢ σώματος. οὕτως Σόλων ἐν νόμοις, so könnte man mit gleichem Rechte, wie aus Harp. s. ὑποφόνια, schliessen, dass solches Abkaufgeld bei Mordthaten in Athen erlaubt, in Solons Gesetzen als erlaubt erwähnt war. Dass die Gesetze der ἄποινα und des ἀποινᾶν als verboten erwähnten, ersehen wir aus der angeführten Stelle des Demosthenes, 23, 28. 33, aus der die Glosse wohl hergeleitet ist.

richtsvorsteher aller Blutgerichte der Archon König, der staatliche Verwalter der aus dem alten Königthum herübergenommenen religiösen Obliegenheiten. Deutlich ist besonders die religiöse Grundlage des ältesten der athenischen Blutgerichte. Es hat seinen Sitz auf dem Areopag, dem Hügel der Fluchgöttinnen, über der heiligen Schlucht, in der sie selbst, die „Ehrwürdigen“, hausen. Mit ihrem Dienst ist sein Richteramt eng verbunden[1]. Bei den Erinyen schwuren bei Beginn eines Processes beide Parteien[2]. Jeder der drei Tage am Monats-

---

[1] Dass freilich die ἱεροποιοὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς (drei aus allen Athenern gewählte: Demosth. 21, 115; andremale zehn: Dinarch bei Et. M. 469, 12 ff., unbestimmter Zahl: Phot. s. ἱεροποιοί) aus allen Athenern von dem areopagitischen Rathe erwählt worden seien, ist der geringen Autorität der Schol. Demosth. p. 607, 16 ff. nicht zu glauben. Nach allen Analogien wird man glauben müssen, dass diese Wahl durch die Volksversammlung vollzogen wurde.

[2] αἱ διωμοσίαι καὶ τὰ τόμια: Antiphon *caed. Herod.* 88. Genauer Demosth. *Aristocr.* 67. 68. Die Schwörenden riefen die Σεμναὶ θεαί und andere Götter an: Dinarch. *adv. Demosth.* 47. Beide Parteien hatten in Bezug auf das Materielle der Streitfrage die Richtigkeit ihrer Behauptung zu beschwören (s. Philippi, *Areop. u. Ephet.* p. 87—95). Als Beweismittel konnte ein solcher obligatorischer Doppeleid freilich nicht dienen, bei dem nothwendiger Weise eine Partei meineidig gewesen sein musste. Dies kann auch den Athenern nicht entgangen sein, und man thut ihnen sicherlich Unrecht, wenn man diese singuläre Art vorgängiger Vereidigung einfach damit nicht erklärt, sondern abthut, dass man sich darauf beruft, die Athener seien eben „kein Rechtsvolk“ gewesen (so Philippi 88). Es ist vielmehr zu vermuthen, dass diesem, mit ungewöhnlicher Feierlichkeit umgebenen Doppeleid gar kein juristischer, sondern lediglich ein religiöser Werth beigemessen wurde (ganz so wie in ähnlichen Fällen, die Meiners *Allg. Gesch. d. Relig.* 2, 296 f. berührt). Der Schwörende gelobt, in furchtbarer Selbstverfluchung, falls er meineidig werde, αὐτὸν καὶ γένος καὶ οἰκίαν τὴν αὐτοῦ (Antiph. *c. Her.* 11) den Fluchgöttinnen, den Ἀραί oder Ἐρινύες, αἳ θ' ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνονται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ (Il. 19, 259 f.) und den Göttern, die seine Kinder und sein ganzes Geschlecht auf Erden strafen sollen (Lycurg. *Leocr.* 79). Findet das Gericht den Meineidigen aus, so trifft ihn zu der Strafe wegen seiner That (oder, ist er der Kläger, dem Misslingen seines Vorhabens) noch obendrein das göttliche Gericht wegen seines Meineides (vgl. Demosth. *Aristocr.* 68). Aber das Gericht kann ja auch irren, den Meineid nicht entdecken, — dann bleibt immer noch der Meineidige den Göttern verfallen, denen er sich gelobt hat. Sie irren nicht. So steht

ende, an dem hier Processe stattfanden[1], war je einer der 245 drei Göttinnen geweiht[2]. Ihnen opferte, wer am Areopag freigesprochen war[3]: denn sie sind es, die ihn freigeben, wie sie es sind, die Bestrafung des Mörders heischen, stets, wie einst in dem vorbildlichen Process des Orestes, in dem 246 sie die Klägerinnen waren[4]. In diesem athenischen Dienst hatten die Erinyen ihre wahre und ursprüngliche Natur noch nicht so weit verloren, dass sie etwa zu Hüterinnen des Rechtes schlechtweg geworden wären, als welche sie, in blassester Verallgemeinerung ihrer von Anfang viel enger bestimmten Art, bei Dichtern und Philosophen bisweilen dargestellt werden. Sie sind furchtbare Dämonen, in der Erdtiefe hausend, aus der sie durch die Flüche und Verwünschungen derjenigen heraufbeschworen werden, denen kein irdischer Rächer lebt. Daher

---

der Doppeleid neben der gerichtlichen Untersuchung, die göttliche Strafe neben der menschlichen, mit der sie zusammenfallen kann, aber nicht nothwendig muss; und die Strafe trifft dann jedenfalls auch den Schuldigen. (Wie geläufig solche Gedanken dem Alterthum waren, zeigen Aussagen der Redner: Isocr. 18, 3; Demosth. *f. leg.* 71. 239. 240; Lycurg. *Leocr.* 79.) Der Eid bildet (als Berufung an einen höheren Richter) eine Ergänzung des menschlichen Gerichts, oder das Gericht eine Ergänzung des Eides: denn in dieser Vereinigung dürfte der Eid der ältere Bestandtheil sein.

[1] Pollux 8, 117: καθ' ἕκαστον δὲ μῆνα τριῶν ἡμερῶν ἐδίκαζον (die Richter am Areopag) ἐφεξῆς, τετάρτῃ φθίνοντος, τρίτῃ, δευτέρᾳ.

[2] οἱ Ἀρεοπαγῖται τρεῖς που τοῦ μηνὸς ἡμέρας τὰς φονικὰς δίκας ἐδίκαζον, ἑκάστῃ τῶν θεῶν μίαν ἡμέραν ἀπονέμοντες: Schol. Aeschin. 1, 188 p. 282 Sch. Wobei freilich vorausgesetzt wird, dass die (zuerst bei Eurip. nachweisbare, von diesem aber jedenfalls nicht frei erdachte) Begrenzung der Zahl der Erinyen auf drei (und nicht etwa zwei) im öffentlichen Cultus der Stadt gegolten habe. — Weil jene drei Tage den Eumeniden, als Hadesgewalten, heilig waren, galten sie als ἀποφράδες ἡμέραι: Etym. M. 131, 16f. Etym. Gud. 70, 5 (der 30. Monatstag darum φαύλη πᾶσιν ἔργοις, nach „Orpheus", *fr.* 28 Ab.).

[3] Paus. 1, 28, 6.

[4] Die Erinyen sind die Anklägerinnen des Orestes nicht nur in der Dichtung des Aeschylus (und danach bei Euripides, *Iph. Taur.* 940 ff.), sondern auch nach der aus anderen Quellen geflossenen Darstellung (in der die 12 Götter als Richter gelten) bei Demosthenes, *Aristocrat.* 66 (vgl. 74, und Dinarch. *adv. Demosth.* 87).

sie vor Allem Mordthaten innerhalb der Familie rächen an dem, der eben den erschlagen hat, dessen Bluträcher er, falls ein Anderer ihn erlegt hätte, hätte sein müssen. Hat der Sohn den Vater oder die Mutter erschlagen, — wer soll da die Blutrache vollstrecken, die dem nächsten Verwandten des Getödteten obliegt? Dieser nächste Verwandte ist der Mörder selbst. Dass dennoch dem Gemordeten seine Genugthuung werde, darüber wacht die Erinys des Vaters, der Mutter, die aus dem Seelenreich hervorbricht, den Mörder zu fangen. An seine Sohlen heftet sie sich, Tag und Nacht ihn ängstigend; vampyrgleich saugt sie ihm das Blut aus[1]; er ist ihr verfallen als Opferthier[2]. Und noch im geordneten Rechtsstaate sind es die Erinyen, die vor den Blutgerichten Rache heischen gegen 247 den Mörder. Ihre Machtvollkommenheit erstreckt sich, in erweitertem Umfang, auf alle Mörder, auch ausserhalb der eigenen Familie. Nur philosophisch-dichterische Reflexion hat sie zu Helfern alles Rechtes in Himmel und auf Erden umgebildet. Im Cultus und begrenzten Glauben der einzelnen Stadt bleiben sie Beistände der Seelen Ermordeter. Aus altem Seelencult ist diese Vorstellung so grässlicher Dämonen erwachsen; in Berührung mit dem lebendig gebliebenen Seelencult hat sie selbst sich lebendig erhalten. Und sieht man genau hin, so schimmert noch durch die getrübte Ueberlieferung eine Spur davon durch, dass die Erinys eines Ermordeten nichts Anderes war, als seine eigene zürnende, sich selbst ihre Rache holende Seele, die erst in späterer Umbildung zu einem den Zorn der Seele, vertretenden Höllengeist geworden ist[3].

---

[1] Es ist Art der Erinyen ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πέλανον Aesch. *Eum.* 264 f., vgl. 183 f.; 302; 305. Sie gleichen hierin völlig den „Vampyrn“, von denen Sagen namentlich slavischer Völker erzählen, den Tii der Polynesier u. s. w. Aber dies sind aus dem Grabe wiederkehrende, blutsaugende Seelen.

[2] Die Erinyen zu Orestes: ἐμοὶ τραφεὶς τε καὶ καθιερωμένος. καὶ ζῶν με δαίσεις οὐδὲ πρὸς βωμῷ σφαγείς. Aesch. *Eum.* 304 f. Der Muttermörder ist *divis parentum* (d. h. ihren Manes) *sacer*, ihr Opferthier (θῦμα καταχθονίου Διός Dionys. *ant.* 2, 10, 3), auch nach altgriechischem Glauben.

[3] S. *Rhein. Mus.* 50, 6 ff.

3.

Das ganze Verfahren bei Mordprocessen diente mehr noch als dem Staate und seinen lebenden Bürgern der Befriedigung unsichtbarer Gewalten, der beleidigten Seelen und ihrer dämonischen Anwalte. Es war seiner Grundbedeutung nach ein religiöser Act. So war auch mit der Ausführung des weltlichen Urtheilsspruchs keineswegs Alles zu Ende. Bei seiner Rückkehr ins Vaterland bedurfte, nach der Verzeihung von Seiten der Verwandten des Todten, der wegen unfreiwilligen Todtschlags Verurtheilte noch eines Zwiefachen: der Reinigung und der Sühnung[1]. Die Reinigung vom Blute des Erschlagenen, deren auch der sonst straflose Thäter einer gesetzlich erlaubten Tödtung bedarf[2], giebt den bis dahin als „unrein" Betrachteten der sacralen Gemeinschaft in Staat und Familie zurück, der ein Unreiner nicht nahen kann, ohne auch sie 248 zu beflecken. Die homerischen Gedichte wissen von einer solchen religiösen Reinigung Blutbefleckter nichts[3]. Analoge Erscheinungen in dem Religionsleben der stammverwandten

---

[1] Dass bei φόνος ἀκούσιος, nach geschehener αἴδεσις der Verwandten des Todten, der Thäter sowohl der Reinigung als der Sühnung (des καθαρμός und des ἱλασμός) bedurfte, deutet Demosthenes, *Aristocr.* 72. 73 durch den Doppelausdruck θῦσαι καὶ καθαρθῆναι, ὅσιοῦν καὶ καθαίρεσθαι an. (Vgl. Müller, *Aesch. Eum.* p. 144.)

[2] S. Philippi, *Areop. u. Eph.* 62.

[3] Es fehlen in Ilias und Odyssee nicht nur alle Beispiele von Mordreinigung, sondern auch die Voraussetzungen für eine solche. Der Mörder verkehrt frei, und ohne dass von ihm ausgehendes μίασμα befürchtet wird, unter den Menschen. So namentlich in dem Falle des Theoklymenos, Od. 15, 271—287. Dies hebt mit Recht Lobeck hervor, *Aglaoph.* 301. K. O. Müllers Versuche, Mordreinigung dennoch als Sitte homerischer Zeit nachzuweisen, sind misslungen. S. Nägelsbach, *Hom. Theol.*[2] p. 293. — Aelteste Beispiele von Mordreinigung in der Literatur (s. Lobeck 309): Reinigung des Achill vom Blute des Thersites in der Αἰθιοπίς p. 33 Kink.; Weigerung des Neleus, den Herakles vom Morde des Iphitos zu reinigen: Hesiod ἐν καταλόγοις, Schol. Il. B 336. — Mythische Beispiele von Mordreinigung in späteren Berichten: Lobeck, *Agl.* 968. 969.

Völker lassen gleichwohl kaum daran zweifeln, dass die Vorstellungen von religiöser Unreinheit, dem Menschen ankommend aus jeder Berührung mit dem Unheimlichen, uralt waren, auch unter Griechen. Sie werden nur eben aus dem Gesichtskreis homerischer Cultur verdrängt gewesen sein; wie nicht minder die Gebräuche der Sühnung, die durch feierliche Opfer die zürnende Seele und die Götter, die über ihr walten, zu versöhnen bestimmt sind, in homerischen Lebensbildern, da die Gedanken, aus denen sie sich erklären, ins Dunkel zurückgedrängt sind, nirgends zur Darstellung kommen.

Die Handlungen der Reinigung und der Sühnung, jene im Interesse des Staates und seiner Gottesdienste, diese als letzte Beschwichtigung der gekränkten Unsichtbaren ausgeführt, werden, wie sie in der Ausübung meist verbunden waren, so in der Ueberlieferung vielfach vermischt; so dass eine ganz strenge Scheidung sich nicht durchführen lässt. So viel wird dennoch klar, dass die Gebräuche der nach Mordthaten nothwendigen Sühnung durchweg von derselben Art waren, wie die im Cult der Unterirdischen üblichen Opferhandlungen[1].

---

[1] Z. B. Darbringung von Kuchen, Opferguss einer weinlosen Spende, Verbrennung der Opfergabe: so bei dem (dort vom καθαρμός deutlich unterschiedenen) ἱλασμός in der Schilderung des Apoll. Rhod. *Arg.* 4, 712 ff. Aehnlich (weinlose Spende u. s. w.) in dem, uneigentlich καθαρμός (466) genannten ἱλασμός der Eumeniden zu Kolonos, den der Chor dem Oedipus anräth, Soph. *O. C.* 469 ff. Von den Sühnopfern darf Niemand essen: Porphyr. *abst.* 2, 44. Sie werden ganz verbrannt: s. Stengel, *Jahrb. f. Phil.* 1882 p. 369 ff. — Erzklang wird angewendet πρὸς πᾶσαν ἀφοσίωσιν καὶ ἀποκάθαρσιν: Apollodor. *fr.* 36 (so auch bei Hekateopfern: Theokrit. 2, 36; zur Abwehr von Gespenstern: Lucian, *Philops.* 15; Schol. Theocr. 2, 36; Tzetz. *Lyc.* 77. Apotropaïscher Sinn des Erzgetönes auch im Tanz der Kureten u. s. w. S. unten). — Die Sühngebräuche waren vielfach beeinflusst durch fremde Superstition, phrygische, lydische. Ihre eigentliche Wurzel hatten sie im kretischen Dienst des (chthonischen) Zeus. Von dort scheinen sie sich, unter Mitwirkung des delphischen Apollonorakels, über Griechenland verbreitet zu haben. Daher auch das Opferthier des Ζεὺς χθόνιος, der Widder, das vornehmste Sühnopfer bildet, sein Fell als Διὸς κώδιον die Sühnungsmittel aufnimmt u. s. w.

Und in der That gehören die Gottheiten, die man bei Sühnungen 249 anrief, Zeus Meilichios, Zeus Apotropaios u. A. zum Kreise der Unterweltsgötter[1]. Ihnen wird, statt des Mörders selbst, ein Opferthier geschlachtet, damit der Zorn sich sänftige, den sie als Hüter der abgeschiedenen Seelen hegen. Auch den Erinyen wird bei Sühnungen geopfert[2]. Alles bezieht sich 250 hier auf das Seelenreich und seine Bewohner.

---

[1] Ueber den chthonischen Charakter der Sühnegötter s. im Allgemeinen K. O. Müller, *Aesch. Eum.* p. 139 ff. Voran steht hier Ζεὺς μειλίχιος (euphemistisch so benannt; vgl. p. 206, 2), der ganz unverkennbar ein χθόνιος ist. Daher, gleich allen χθόνιοι, man ihn als Schlange gestaltet darstellte, so auf den im Piraeus gefundenen Weihetafeln an Ζ. μειλ. (sicher den athenischen, und nicht irgend einen fremden, mit dem allen Athenern aus dem Diasienfeste wohlbekannten Zeus Meilichios identificirten Gott): *Bull. de corresp. hellén.* 7, 507 ff.; *C. I. A.* 2, 1578 ff. Verbunden mit der chthonischen Hekate auf einer Weihung aus Larisa: Διὶ Μειλιχίῳ καὶ Ἐνοδίᾳ. *Bull.* 13, 392. Andere θεοὶ μειλίχιοι in Lokris mit nächtlichen Opfern verehrt (wie stets die Unterirdischen): Paus. 10, 38, 8. Die δαίμονες μειλίχιοι, eben als χθόνιοι, entgegengesetzt den μακάρεσσιν οὐρανίοις in den Orakelversen bei Phlegon, *macrob.* 4 (p. 204, 13 West.); *deis milicheis*, Comm. de lud. saecul. Tavol. A. Z. 11. — Dann die ἀποτρόπαιοι: welcher Art diese sind, lässt sich schon danach vermuthen, dass sie mit den Todten und der Hekate zusammen am 30. Monatstag verehrt wurden; s. oben p. 234, 1. Nach einem bösen Traum opfert man den ἀποτρόπαιοι, der Ge und den Heroen: Hippocrat. *de insomn.* II p. 10 K. Ein χθόνιος wird auch Ζεὺς ἀποτρόπαιος sein, neben dem freilich eine Ἀθηνᾶ ἀποτροπαία (wie sonst Apollon ἀποτρ.) erscheint (Ins. von Erythrae, Dittenb. *Syll.* 370, 69. 115): die Competenzen der Ὀλύμπιοι und die der χθόνιοι werden nicht immer streng getrennt gehalten. — Alt und erblich war der Dienst der Sühnegötter in dem attischen Geschlecht der Phytaliden, die einst den Theseus vom Morde des Skiron u. A. reinigten und entsühnten (ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες): Plut. *Thes.* 12. Die Götter, denen dieses Geschlecht opferte, waren χθόνιοι, Demeter und Zeus Meilichios: Paus. 1, 37, 2. 4. — Eine deutliche Unterscheidung zwischen den θεοὶ Ὀλύμπιοι und den Göttern, denen man nur einen abwehrenden Cult, ἀποπομπάς, widmet, und das sind eben die Sühnegötter (ἀποδιοπομπεῖσθαι bei Sühnungen; ἀποπομπαῖοι θεοί: Apollodor bei Harpocr. s. ἀποπομπάς), macht Isokrates 5, 117 (ἀποπομπή böser Dämonen, im Gegensatz zu ἐπιπομπή eben solcher: Anon. *de virib. herb.* 22. 165. S. Hemsterhus. *Lucian. Bipont.* II p. 255; Lobeck, *Agl.* 984, II).

[2] So in der Schilderung des ἱλασμός der Medea durch Kirke bei Apollon. Rhod. *Argon.* 4, 742 ff.

Das delphische Orakel aber war es, das bei der Ausführung der Reinigung und Sühnung bei Mordfällen wachte. Die Nothwendigkeit solcher Begehungen wurde eingeprägt durch die vorbildliche Sage von Flucht und Reinigung des Apollo selbst nach der Tödtung des Erdgeistes zu Pytho, die ebendort in geregelter Wiederkehr alle acht Jahre in symbolischem Spiele dargestellt wurde[1]. In Delphi reinigt auch, nach der Dichtung des Aeschylos, Apollo selbst den Orest vom Muttermorde[2]. In Athen war eine der ältesten Sühnungsstätten nach einem Beinamen des Apollo benannt, das Delphinion[3]. Oft mag auf Anfragen das Orakel befohlen haben, wie die Heroenseelen so auch die zürnenden Seelen ermordeter, nicht heroisirter Männer zu versöhnen durch heilige Sühnopfer: wie es dazu die Mörder des Archilochos, des spartanischen Königs Pausanias anwies[4]. — Die Sühnungsgebräuche gehören nicht dem apollinischen Culte als Eigenbesitz an; sie sind anderen, zumeist chthonischen Göttern geweiht; aber das apollinische Orakel bestätigte ihre Heiligkeit. In Athen waren die unter Mitwirkung des delphischen Orakels bestellten Exegeten die Verwalter 251 dieses Sühnungswesens[5]; gewiss nach dem Brauche griechischer Städte bestimmt Plato in den „Gesetzen“, dass die

---

[1] K. O. Müller, *Dorier* 1, 204. 322. — Derselbe alte Brauch neunjähriger Flucht und Busse für Menschentödtung in der Legende und dem Cult des Zeus Lykaios: vgl. H. D. Müller, *Mythol. d. gr. St.* 2, 105. S. unten.

[2] *Choeph.* 1055—1060. *Eumen.* 237 ff. 281 ff. 445 ff. 470.

[3] Das Delphinion, die Gerichtsstätte für φόνος δίκαιος, der alte Wohnplatz des Aegeus (Plut. *Thes.* 12) war zugleich (und wohl ursprünglich) eine Entsühnungsstätte: Theseus liess sich dort von seinen Blutthaten an den Pallantiden und den Wegelagerern entsühnen (ἀφοσιούμενος τὸ ἄγος *Pollux* 8, 119).

[4] Plutarch, *de sera num. vind.* 17 p. 560 E. F. Man beachte die Ausdrücke: ἱλάσασθαι τὴν τοῦ Ἀρχιλόχου ψυχήν, ἱλάσασθαι τὴν Παυσανίου ψυχήν. Suidas s. Ἀρχίλοχος, aus Aelian: μειλίξασθαι τὴν τοῦ Τελεσικλείου παιδὸς ψυχήν, καὶ πραῦναι χοαῖς.

[5] Die drei ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι, οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγει τινὶ ἐνισχηθέντας Timaeus *lex. Pl.* p. 109 R.

Satzungen über Reinigung und Sühnung sein Staat aus Delphi holen solle[1].

4.

Dadurch nun, dass das Orakel des allwissenden Gottes die Mordsühne heiligte und empfahl, der Staat die Verfolgung des Mordes auf der Grundlage alter Familienblutrache regelte, gewannen die Vorstellungen, auf denen diese Veranstaltungen des Staates und der Religion begründet waren, die Ueberzeugung von dem bewussten Weiterleben der Seele der Ermordeten, ihrem Wissen um die Vorgänge unter den Ueberlebenden, ihrem Zorn und ihrer Macht, etwas von der Kraft eines Glaubenssatzes. Die Sicherheit dieses Glaubens tritt uns noch entgegen in den Reden bei Mordprocessen, in denen Antiphon, der Sinnesart seines (wirklichen oder fingirten) Publicums sich anpassend, mit der Anrufung der zürnenden Seele des Todten und der dämonischen Rachegeister als mit unbezweifelten Realitäten Schauer erregt[2]. Um die Seelen

---

[1] Plato, *Leg.* 9, 865 B: der Thäter eines φόνος ἀκούσιος (besonderer Art) καθαρθεὶς κατὰ τὸν ἐκ Δελφῶν κομισθέντα περὶ τούτων νόμον ἔστω καθαρός.

[2] Ich stelle aus den Reden und den (mindestens der gleichen Zeit angehörigen) Tetralogien des Antiphon die Aussagen zusammen, die über die bei Mordprocessen zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen Licht geben. — Betheiligt an der Verfolgung der Mörder sind: ὁ τεθνεώς, οἱ νόμοι und θεοὶ οἱ κάτω: *or.* 1, 31. Daher heisst die Anstrengung des Processes von Seiten der Verwandten des Todten βοηθεῖν τῷ τεθνεῶτι: 1, 31. *Tetr.* 1 β, 13. Die Verurtheilung des Mörders ist τιμωρία τῷ ἀδικηθέντι, ganz eigentlich Rache: *or.* 5, 58 = 6, 6. Die klagenden Verwandten stehen vor Gericht als Vertreter des Todten, ἀντὶ τοῦ παθόντος ἐπισκήπτομεν ὑμῖν — sagen sie zu den Richtern, *Tetr.* 3 γ, 7. Auf ihnen lastet mit der Pflicht der Klage das ἀσέβημα der Blutthat, bis sie gesühnt ist: *Tetr.* 1 α, 3. Aber das μίασμα der Blutthat befleckt die ganze Stadt, der Mörder verunreinigt durch seine blosse Gegenwart Alle, die mit ihm an Einem Tische sitzen, unter Einem Dache leben, die Heiligthümer, die er betritt; daher kommen ἀφορίαι und δυστυχεῖς πράξεις über die Stadt. Die Richter haben das dringendste Interesse, durch sühnendes Gericht diese Befleckung abzuwenden. S. *Tetr.* 1 α, 10. *Orat.* 5, 11. 82. *Tetr.*

252 Ermordeter, die man sich in besonders unruhiger Bewegung dachte, bildete sich eine eigene Art unheimlicher Mythologie, 253 von der uns später einige Proben begegnen werden. Wie derb der Glaube sich gestalten konnte, zeigen zur Ueberraschung

1 α, 3; 1 γ, 9. 11; 3 γ, 6. 7. Es kommt aber darauf an, den wirklichen Thäter aufzufinden und zu bestrafen. Wird von Seiten der Verwandten des Ermordeten ein Anderer als der Thäter gerichtlich verfolgt, so trifft sie, nicht die etwa den Unrechten verurtheilenden Richter, der Groll des Todten und der Rachegeister: *Tetr.* 1 α, 3; 3 α, 4; 3 δ, 10; denn dem Ermordeten ist auf diese Weise seine τιμωρία nicht zu Theil geworden: *Tetr.* 3 α, 4. Auf ungerechte Zeugen und Richter fällt aber doch auch ein μίασμα, welches sie dann in ihre eigenen Häuser einschleppen: *Tetr.* 3 α, 3; wenigstens bei falscher Verurtheilung, nicht bei falscher Freisprechung (vgl. *or.* 5, 91) des Angeklagten trifft sie nach *Tetr.* 3 β, 8 τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων — nämlich des ungerecht Verurtheilten (während der Ermordete sich immer noch an seine Verwandten hält). Bei wissentlich ungerechter Freisprechung des Mörders wird der Ermordete dem Richter, nicht seinen Verwandten, ἐνθύμιος. *Tetr.* 1 γ, 10. — Als derjenige, von dem der Groll ausgeht, wird bezeichnet der Todte selbst: προστρόπαιος ὁ ἀποθανών. *Tetr.* 1 γ, 10; ebenso 3 δ, 10. Dort steht diesem parallel: τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων. Der Gemordete hinterlässt τὴν τῶν ἀλιτηρίων δυσμένειαν (und diese — nicht, wie Neuere bisweilen sich vorstellen, irgend eine „sittliche“ Befleckung ist, wie dort ganz deutlich gesagt wird, das μίασμα: τὴν τῶν ἀλ. δυσμένειαν, ἣν — — μίασμα — εἰςάγονται): *Tetr.* 3 α, 3. Vgl. noch 3 β, 8; 3 γ, 7. Hier schieben sich statt der Seele des Todten selbst Rachegeister unter (ebenso, wenn von einem προστρόπαιος τοῦ ἀποθανόντος die Rede ist: s. oben p. 264, 2). Die προστρόπαιοι τῶν ἀποθανόντων werden selbst zu δεινοὶ ἀλιτήριοι der säumigen Verwandten: *Tetr.* 3 α, 4. Zwischen beiden ist kein wesentlicher Unterschied (vgl. Pollux 5, 131). Anderswo ist doch wieder von τὸ προστρόπαιον, als Eigenschaft, Stimmung des Ermordeten selbst, die Rede: *Tetr.* 2 δ, 9. So wechselt auch: ἐνθύμιος ὁ ἀποθανών (1 γ, 10) und τὸ ἐνθύμιον (2 α, 2; 2 δ, 9). In diesem Vorstellungskreis bedeutet offenbar ἐνθύμιον (als festgeprägter Ausdruck für solche Superstitionen) das zürnende Gedenken, das Racheverlangen des Ermordeten (— ἐνθύμιον ἔστω Δάματρος καὶ Κούρας. Collitz, *Dialektins.* 3541, 8.) Man wird sich dieses Wortes erinnern, um zu erklären, inwiefern die den Todten und der Hekate hingestellten Mahle, auch die (hiermit fast identischen) Reinigungsopfer, die man nach geschehener religiöser Reinigung des Hauses auf die Dreiwege warf, ὀξυθύμια hiessen (Harpocrat. s. v. Phot. s. ὀξυθ. Art. 1. 2. 3. Bekk., *Anecd.* 287, 24: 288, 7; Etym. M. 626, 44 ff.). Sie sind bestimmt, den leicht gereizten Zorn der Seelen (und ihrer Herrin Hekate), ihr ὀξύθυμον, eine Steigerung des ἐνθύμιον, durch apotropäische Opfer zu beschwichtigen.

deutlich gelegentliche Erwähnungen gewisser, in solchem Glauben wurzelnder, völlig kannibalischer Gebräuche[1], die unter dem Griechenthum dieser gebildeten Jahrhunderte unmöglich neu 254 entstanden sein können, sondern entweder aus urweltlicher Rohheit der griechischen Vorzeit jetzt neu aufgetaucht, oder von barbarischen Nachbarn allzu willig entlehnt sind, immer aber die sinnlichsten Vorstellungen von der Lebenskraft und Rachegewalt der Seelen Ermordeter voraussetzen lassen.

Und welche Bedeutung für die Ausbildung eines volksthümlich gestalteten allgemeineren Glaubens an das Fortleben der freigewordenen Seele das, was man von den Seelen Ermordeter zu wissen glaubte, gewinnen konnte, das mag man ermessen, wenn man beachtet, wie Xenophon seinen sterbenden Kyros, zum stärksten Beweis für die Hoffnung auf das dauernde Weiterleben aller Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe, sich berufen lässt auf eben jene unbezweifelten Thatsachen, die das Fortleben der Seelen „derer, die Unrecht erlitten haben“, zugestandenermaassen bewiesen. Daneben ist ihm ein wichtiges Argument dieses, dass doch den Todten nicht noch bis auf diesen Tag ihre Ehren unversehrt erhalten geblieben wären, wenn ihre Seelen aller Wirkung und Macht beraubt wären[2]. Hier sieht man, wie der Cult der Seelen es 255 war, in dem der Glaube an ihr Fortleben wurzelte.

---

[1] S. Anhang 2 (μασχαλισμός).

[2] Xenoph. *Cyrop.* 8. 7, 17 ff.: οὐ γὰρ δήπου τοῦτό γε σαφῶς δοκεῖτε εἰδέναι ὡς οὐδὲν εἰμι ἐγὼ ἔτι, ἐπειδὰν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου τελευτήσω· οὐδὲ γὰρ νῦν τοι τήν γ᾽ ἐμὴν ψυχὴν ἑωρᾶτε — — — τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε, οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους (bedeutet den Frevler, dann aber auch, und so hier, den Frevel rächenden Strafgeist, ganz wie προστρόπαιος, ἀλιτήριος, ἀλάστωρ, μιάστωρ. S. K. Zacher, *Dissert. philol. Halens.* 3, 232 ff.) τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι; τοῖς δὲ φθιμένοις τὰς τιμὰς διαμένειν ἔτι ἂν δοκεῖτε, εἰ μηδενὸς αὐτῶν αἱ ψυχαὶ κύριαι ἦσαν; οὔτοι ἔγωγε, ὦ παῖδες, οὐδὲ τοῦτο πώποτε ἐπείσθην, ὡς ἡ ψυχή, ἕως μὲν ἂν ἐν θνητῷ σώματι ᾖ, ζῇ, ὅταν δὲ τούτου ἀπαλλαγῇ, τέθνηκεν. Es folgen noch andere populäre Argumente für die Annahme des Fortlebens der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe.

Die Mysterien von Eleusis.

256 Durch den Seelencult in seinem ungestörten Betrieb wurden Vorstellungen von Lebendigkeit, Bewusstsein, Macht der von ihren alten irdischen Wohnplätzen nicht für immer abgeschiedenen Seelen unterhalten und genährt, die den Griechen, mindestens den ionischen Griechen homerischer Zeit, fremd geworden waren.

Aber deutliche Glaubensbilder von der Art des Lebens der Verstorbenen konnten aus diesem Cult nicht hergeleitet werden und sind daraus nicht hergeleitet worden. Alles bezog sich hier auf das Verhältniss der Todten zu den Lebenden. Durch Opfer und religiöse Begehungen sorgte die Familie für die Seelen ihrer Todten; aber wie schon dieser Cult vorwiegend ein abwehrender (apotropäischer) war, so hielt man auch die Gedanken von forschender Ergründung der Art und des Zustandes der Todten, ausserhalb ihrer Berührung mit den Lebenden, eher absichtlich fern.

Auf diesem Standpunkte ist bei vielen der geschichtslosen sogen. Naturvölker der Seelencult und der Seelenglaube stehen geblieben. Es kann kaum bezweifelt werden, dass er auch in Griechenland bis zu diesem Punkte bereits vor Homer ausgebildet war. Trotz vorübergehender Trübung erhielt er sich in Kraft: er hatte zähe Wurzeln in dem Zusammenhalte der Familien und ihren altherkömmlichen Gebräuchen.

Es ist aber auch wohl verständlich, wie solche so begründete Vorstellungen, die dem Dasein der Seelen keinerlei deutlichen Inhalt geben, sie fast nur vom Ufer der Lebenden aus, und soweit sie diesem zugekehrt sind, betrachten, sich leicht und ohne vielen Widerstand völlig verflüchtigen und verblassen konnten, wenn etwa die Empfindung der Einwirkung 257 der Todten auf die Lebenden sich abstumpfte und, aus welchem Grunde immer, der Cult der Seelen an Lebhaftigkeit und Stätigkeit verlor. Entzogen die Lebenden der abgeschiedenen Seele ihre Beachtung und Sorge, so blieb der Vorstellung kaum noch irgend ein Bild von ihr übrig; sie wurde zum huschenden Schatten, wenig mehr als ein Nichts. Und so war es geschehen in dem Zeitraum ionischer Bildung, in dessen Mitte Homer steht.

Die Dichtung jener Zeit hatte aber aus sich selbst hervor auch den Wunsch erzeugt nach einem inhaltreicheren, ausgefüllten Dasein in der langen, unabsehbaren Zukunft im jenseitigen Lande. Und sie hatte dem Wunsche Gestalt gegeben in den Bildern von der Entrückung einzelner Sterblichen nach Elysion, nach den Inseln der Seligen.

Aber das war und blieb Poesie, nicht Glaubenssache. Und selbst die Dichtung stellte den Menschen der lebenden Geschlechter nicht in Aussicht, was einst Gnade der Götter auserwählten Helden wunderreicher Vorzeit gewährt hatte. Aus anderen Quellen musste, falls er erwachte, der Wunsch nach hoffnungsvoller Aussicht über das Grab hinaus, über die leere Existenz der im Cult der Familie verehrten Ahnen hinaus, seinen Durst stillen. Solche Wünsche erwachten bei Vielen. Die Triebe, die sie entstehen liessen, die inneren Bewegungen, die sie emporhoben, verhüllt uns das Dunkel, das über der wichtigsten Periode griechischer Entwicklung, dem achten und siebenten Jahrhundert, liegt, und es hilft uns nicht, wenn man aus eigener Eingebung die Lücke unserer Kenntniss mit Banalitäten und unfruchtbaren Phantasien zustopft. Dass der Wunsch sich regte, dass er Macht gewann, zeigt die That-

sache, dass er sich eine (allerdings eigenthümlich eingeschränkte) Befriedigung zu verschaffen vermocht hat in einer Einrichtung, deren, sobald von Unsterblichkeitsglauben oder Seligkeitshoffnungen der Griechen die Rede ist, Jeder sich sofort erinnert, den eleusinischen Mysterien.

2.

258 Wo immer der Cult der Gottheiten der Erde und der Unterwelt, insonderheit der Demeter und ihrer Tochter, in Blüthe stand, mögen für die Theilnehmer an solchem Gottesdienst leicht Hoffnungen auf ein besseres Loos im unterirdischen Seelenreiche, in dem jene Götter walteten, sich angeknüpft haben. Ansätze zu einer innerlichen Verbindung solcher Hoffnungen mit dem Gottesdienste selbst mögen an manchen Orten gemacht worden sein. Zu einer fest geordneten Institution sehen wir diese Verbindung einzig in Eleusis (und den wohl sämmtlich jungen Filialen der eleusinischen Anstalt) ausgebildet. Wir können wenigstens in einigen Hauptlinien das allmähliche Wachsthum der eleusinischen gottesdienstlichen Einrichtungen wahrnehmen. Der homerische Hymnus auf die Demeter berichtet uns von den Ursprüngen des Cultes nach einheimisch eleusinischer Sage. Im Lande der Eleusinier war die von Aïdoneus in die Unterwelt entraffte göttliche Tochter der Demeter wieder ans Licht der Sonne gekommen und der Mutter wiedergegeben worden. Bevor sie, nach dem Wunsche des Zeus, zum Olymp und den anderen Unsterblichen sich aufschwang, stiftete Demeter, wie sie es verheissen hatte, als die Eleusinier ihr den Tempel vor der Stadt, über der Quelle Kallichoros, erbauten, den heiligen Dienst, nach dessen Ordnung man sie in Zukunft verehren sollte. Sie selbst lehrte die Fürsten des Landes die „Begehung des Cultes und gab ihnen die hehren Orgien an“, welche Anderen mitzutheilen die Scheu vor der Gottheit verbietet[1]. — Dieser alteleusinische

[1] V. 271 ff. (Demeter spricht:) ἀλλ' ἄγε μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν

Demetercult ist also der Gottesdienst einer eng geschlossenen Gemeinde; die Kunde der geheiligten Begehungen und damit das Priesterthum der Göttinnen ist beschränkt auf die Nach- 259 kommen der vier eleusinischen Fürsten, denen einst Demeter ihre Satzungen zu erblichem Besitze mitgetheilt hat. Der Cult ist demnach ein „geheimer", nicht geheimer freilich als der so vieler, gegen alle Unberechtigten streng abgeschlossener Cultgenossenschaften Griechenlands[1]. Eigenthümlich aber ist die feierliche Verheissung, die sich an die Theilnahme an solchem Dienst knüpft. „Selig der Mensch, der diese heiligen Handlungen geschaut hat; wer aber uneingeweiht ist und untheilhaftig der heiligen Begehungen, der wird nicht gleiches Loos haben nach seinem Tode, im dumpfigen Dunkel des Hades". Den Theilnehmern an dem eleusinischen Gottesdienst wird also ein bevorzugtes Schicksal nach dem Tode verheissen; aber schon im Leben, heisst es weiter[2], ist hoch beglückt, wen die beiden Göttinnen lieben; sie schicken ihm Plutos, den Reichthumsspender, ins Haus, als lieben Herdgenossen. Dagegen wer Kore, die Herrin der Unterwelt, nicht ehrt durch Opfer und Gaben, der wird allezeit Busse zu leisten haben (v. 368 ff.).

Der enge Kreis derer, denen so Hohes verheissen war, erweiterte sich, seit Eleusis mit Athen vereinigt war (was etwa im siebenten Jahrhundert geschehen sein mag) und der eleusinische Cult zum athenischen Staatscult erhoben wurde. Nicht für Attika allein, für ganz Griechenland gewann die eleusinische Feier Bedeutung, seit Athen in den Mittelpunct griechischen

ὑπ' αὐτῷ τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος, Καλλιχόρου καθύπερθεν, ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ. ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὡς ἂν ἔπειτα εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν μένος ἱλάσκησθε. Die Erbauung des Tempels: 298 ff., und danach die Anweisung zur δρησμοσύνη ἱερῶν und den ὄργια durch die Göttin 474 ff.

[1] S. Lobeck, *Aglaoph.* 272 ff.

[2] V. 487 ff. — Mit der Zurückweisung der manniehfachen Athetesen, mit denen man diese Schlusspartie des Hymnus heimgesucht hat, halte ich mich nicht auf. Keine von Allen scheint mir berechtigt.

Lebens überhaupt trat. Ein feierlich angesagter Gottesfriede, der den ungestörten Verlauf der heiligen Handlungen sicherte, bezeichnete die Eleusinien, gleich den grossen Spielen und Messen zu Olympia, auf dem Isthmus u. s. w., als eine panhellenische Feier. Als zur Zeit des höchsten Glanzes athenischer Macht (um 440)[1] ein Volksbeschluss gefasst wurde, die jährliche Spende der Erstlingsgaben von der Feldfrucht an den eleu-260 sinischen Tempel von Athenern und Bundesgenossen zu fordern, von allen griechischen Staaten zu erbitten, konnte man sich bereits berufen auf alte Vätersitte und einen Spruch des delphischen Gottes, der diese bestätigte[2]. Von der inneren Geschichte der Entwicklung des eleusinischen Festes ist wenig bekannt. Die heilige Handlung behielt ihren Schauplatz in Eleusis; eleusinische Adelsgeschlechter blieben betheiligt[3] an

---

[1] Körte, *Athen. Mittheil.* 1896 p. 320ff. setzt die Urkunde erst in das Jahr 418.

[2] κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐκ Δελφῶν: Z. 5; 26f.; 35 (Dittenberger, *Syll. inscr. gr.* 13). — In Sicilien schon zur Zeit des Epicharm die Eleusinien allbekannt: Epich. ἐν Ὀδυσσεῖ αὐτομόλῳ bei Athen. 9, 374 D. Etym. M. 255, 2. Vgl. K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 259.

[3] Bestimmt behaupten können wir dies eigentlich nur von den Eumolpiden, die den Hierophanten und die Hierophantin stellten; bei allem Schwanken des von genealogischer Combination und Fiction arg mitgenommenen Stammbaumes dieses Geschlechts kann doch an seinem eleusinischen Ursprung kein Zweifel sein. Dagegen ist auffallend, dass von den im *hymn. Cer.* 475. 6 neben Eumolpos als Theilnehmer an der von der Göttin selbst gespendeten Belehrung genannten eleusinischen Fürsten: Triptolemos, Diokles, Keleos sich keine γένη ableiteten, deren Betheiligung an der Verwaltung der eleus. Mysterien gewiss wäre. Von Triptolemos leiteten sich zwar die Krokoniden und die Koironiden her, aber deren Betheiligung an dem Weihefest ist dunkel und zweifelhaft (s. K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 255f.). Die Keryken (in deren Geschlecht die Würden des Daduchen, des Mysterienherolds, des Priesters ἐπὶ βωμῷ u. A. erblich waren) bringt nur eine von dem Geschlecht selbst abgewiesene apokryphe Genealogie mit Eumolpos in Verbindung (Paus. 1, 38, 3), sie selbst leiten ihren Ursprung von Hermes und Herse, der Tochter des Kekrops, ab (s. Dittenberger, *Hermes* 20, 2), wollen also offenbar ein athenisches Geschlecht sein. Wir wissen von der Entwicklung dieser Verhältnisse viel zu wenig, um die Richtigkeit dieser Behauptung leugnen zu dürfen (wozu Müller *a. a. O.* 250f. geneigt ist). Nichts hindert zu glauben, dass bei und

dem übrigens vom athenischen Staate geordneten Gottesdienst; dennoch muss Vieles geneuert worden sein. Jener oben erwähnte Volksbeschluss lehrt uns, als damals in Eleusis verehrt, zwei Triaden von je zwei Gottheiten und einem Heros kennen: 261 neben Demeter und Kore Triptolemos, dazu „der Gott, die Göttin und Eubuleus“ [1]. Weder von der dem Triptolemos, hier (und in zahlreichen anderen Berichten, auch auf bildlichen Darstellungen) angewiesenen eigenthümlich bedeutenden Stellung noch von der sonstigen Erweiterung des eleusinischen Götterkreises weiss der homerische Hymnus. Es sind offenbar im Laufe der Zeiten mit dem alten Dienst der zwei Göttinnen mancherlei andere, aus localen Culten übernommene Gestalten und Weisen der Verehrung verschmolzen worden, in denen sich der Eine Typus der chthonischen Gottheit immer neu differenzirte. Ihre Zahl ist mit den genannten Sechs noch nicht erschöpft [2]. Vor Allem ist zu dem Kreise eleusinischer

---

nach der Vereinigung von Eleusis und seinen Götterdiensten mit Athen wie ersichtlich sonst Vieles, auch dies geneuert wurde, dass zu den alteleusinischen Priestergeschlechtern das athenische Geschlecht der Keryken trat und an der δρησμοσύνη ἱερῶν regelmässig betheiligt wurde. Dies wäre dann ein Theil des Compromisses (συνθῆκαι, Paus. 2, 14, 2) zwischen Eleusis und Athen, auf dem ja das ganze Verhältniss beider Staaten und ihrer Culte zu einander beruhte.

[1] S. oben p. 210, 1.

[2] Unklar ist, in welcher Weise die Göttin Daeira an den Eleusinien betheiligt war: dass sie es war, muss man namentlich daraus schliessen, dass unter den priesterlichen Beamten des Festes ausdrücklich der δαειρίτης mit aufgezählt wird (Poll. 1, 35). Sie stand in einem gewissen Gegensatz zur Demeter; wenn sie trotzdem von Aeschylus u. A. der Persephone gleichgesetzt wird (s. K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 288), so darf man dem wohl nichts weiter entnehmen, als dass auch sie eine chthonische Gottheit war. (Nach dem Opferkalender der att. Tetrapolis [v. Prott, *Leg. Graec. sacr.* I p. 48, B. Z. 12] wird geopfert Δαίρᾳ οἶς κυοῦσα. Das spricht, wie der Herausg. p. 52 bemerkt, nicht für Gleichheit der D. mit Persephone. Trächtige Thiere werden namentlich der Demeter gern geopfert; freilich gelegentlich auch der Artemis, der Athene.) Zu den χθόνιοι gehört Daeira nach allen Anzeichen. (Der Wortsinn des Namens ist ungewiss; die Kundige? oder die [Fackeln] Brennende? Vgl. Lobeck, *Pathol. prol.* 263). Nach den bei Eustath. zu Il. Z. 378

Gottheiten getreten Iakchos, der Sohn des Zeus (chthonios) und der Persephone, ein Gott der Unterwelt auch er, von dem Dionysos, wie ihn sonst attischer Cult auffasste, völlig verschieden, wiewohl dennoch häufig diesem gleichgesetzt[1]. Es 262 ist eine sehr wahrscheinliche Vermuthung, dass diesen Gott, der bald fast für die Hauptfigur jenes Götterkreises galt[2], erst Athen dem Bunde der in Eleusis verehrten Götter zugeführt habe. Sein Tempelsitz war in Athen, nicht in Eleusis[3]; in der athenischen Vorstadt Agrae wurden ihm im Frühjahr die „kleinen Mysterien", als „Vorweihe" der grossen, gefeiert; an den Eleusinien selbst bildete der Festzug, in dem man das Bild des jugendlichen Gottes von Athen nach Eleusis trug,

---

aus Lexikographen zusammengeschriebenen Notizen machte sie Pherekydes zur Schwester der Styx (nicht Pherek., sondern der deutelnde Gelehrte, dem Eust. seine Notiz verdankt, meint, die Daeira bedeute den Alten die ὑγρὰ φύσις, ebenso nach οἱ περὶ τελετὰς καὶ μυστήρια Ael. Dionys. im Lexikon, Eust. 648, 41. Das ist eine werthlose allegorische Auslegung) — eben darum Einige zur Tochter des Okeanos (s. Müller, *a. a. O.* 244. 288) — τινὲς δὲ φύλακα Περσεφόνης ὑπὸ Πλούτωνος ἀποδειχθῆναί φασι τὴν Δάειραν (648, 40). Danach ein Hadesdämon, dem Aïdoneus die Gattin bewachend (vgl. die bewachenden Κωκυτοῦ περίδρομοι κύνες bei Arist. *Ran.* 472, nach Euripides). Hienach begriffe man die Feindschaft der Demeter. Kam diese Daeira auch als Figur in dem eleusinischen δρᾶμα μυστικόν vor? — Zur Hekate, die in *hymn. Cer.* (und auf Vasenbildern) der Demeter vielmehr behilflich ist, macht sie Apoll. Rhod.

[1] So auch in dem neugefundenen (im 4. Jahrh. v. Chr. gedichteten) Paean des Philodamos von Skarphie auf Dionysos (*Bull. corr. hell.* 1895 p. 403), wo (im 3. Abschnitt) erzählt wird, wie Dionysos, der in Theben geborene Sohn der Thyone, von Delphi nach Eleusis zieht und dort von den Sterblichen, denen er (in den Mysterien) πόνων ὅρμον ἄλυπον geöffnet hat, Iakchos genannt wird. — Die historisirende Construction, die möglichst viele Beziehungen und Verzweigungen dionysischen Wesens in Einem Netze fangen möchte, ist in der ganzen Ausführung jenes Hymnus kenntlich. Der Dionysoscult ist in Attika durch das delphische Orakel befestigt worden, das ist gewiss; und das genügt dem Dichter, um nun auch den Iakchos den Attikern aus Delphi zugekommen sein zu lassen. Historische Bedeutung hat diese Annahme nicht.

[2] Ἴακχος (dort von Διόνυσος deutlich unterschieden), τῆς Δήμητρος δαίμων, heisst ὁ ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων bei Strabo 10, 468 (vgl. Ar. *Ran.* 308 f.).

[3] Das Ἰακχεῖον (Plut. *Aristid.* 27. Alciphron. *epist.* 3, 59, 1).

das Band zwischen den in Athen gefeierten und den in Eleusis zu feiernden Abschnitten des Festes. Durch die Einfügung des Iakchos in die eleusinische Feier ist nicht nur der Kreis der an ihr betheiligten Götter äusserlich erweitert, sondern die heilige Geschichte, deren Darstellung Ziel und Höhe des Festes war, um einen Act ausgedehnt[1], und allem Vermuthen nach doch auch innerlich bereichert und ausgestaltet worden. Uns ist es freilich schlechterdings versagt, über den Sinn und Geist der Wandlung, die im Laufe der Zeit die also erweiterte Feier durchgemacht hat, auch nur eine bestimmte Vermuthung uns zu bilden. Nur so viel dürfen wir behaupten, dass zu der oft vorgebrachten Annahme, die Privatmysterien der orphischen Conventikel hätten auf die Mysterienfeier des athenischen Staates einen umgestaltenden Einfluss geübt, keinerlei Anlass besteht. Wer sich an feierlich nichtssagendem Gemunkel über 263 Orphiker und Verwandtes nicht genügen lässt, sondern die sehr kenntlichen und bestimmten Unterscheidungslehren der Orphiker über Götter und Menschenseelen ins Auge fasst, wird leicht erkennen, dass Alles dagegen spricht, dass von diesen auch nur irgend eine in den Kreis der zu Eleusis gepflegten Vorstellungen eingedrungen sei[2]. Sie hätten ihn nur sprengen können.

---

[1] Kam in den Mysterienaufführungen auch die Geburt des Iakchos vor? Man könnte es vermuthen nach dem, was Hippolyt. *ref. haeres.* 5, 8 p. 115 Mill. mittheilt: dass der Hierophant νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν. Freilich ist aber diese, wie die meisten der aus Nachrichten älterer Zeit nicht zu bestätigenden Mittheilungen christlicher Schriftsteller über Mysterienwesen höchstens als für die Zeit des Berichterstatters giltig zuzulassen. (Gleich daneben steht bei Hippolytus die wunderliche Angabe, dass der Hierophant εὐνουχισμένος διὰ κωνείου sei. Hievon weiss z. B. Epictet. *dissert.* 3, 21, 16 nichts, sondern nur von der [wohl auf die Zeit des Festes und seiner Vorbereitung beschränkten] ἁγνεία des Hierophanten. Wohl aber redet von dem *cicutae sorbitione castrari* des Hierophanten Hieronymus *adv. Jovin.* 1, 49 p. 320 C Vall. Aehnlich auch Serv. ad *Aen.* 6, 661.)

[2] Ueber die orphische Lehre ist weiter unten zu reden Gelegenheit. Hier will ich nur dies beiläufig hervorheben, dass selbst die Vorstellung der Alten nicht dahin ging, dass Orpheus, der Grossmeister aller mög-

Wuchs die Feier aus sich selbst heraus, an innerem Gehalt und äusserer Würde der Darbietungen, so wuchs nicht minder die Gemeinde der Festtheilnehmer. Ursprünglich war das verheissungsreiche Fest nur den Bürgern von Eleusis, vielleicht sogar nur den Angehörigen einzelner Adelsgeschlechter in Eleusis zugänglich gewesen und mochte eben in dieser Abgeschlossenheit den Theilnehmern als eine besondere Begnadigung erschienen sein. Es verwandelte sich hierin völlig. Zugelassen wurden nicht nur Bürger Athens, sondern jeder Grieche ohne Unterschied des Staates und Stammes, Männer und Frauen (auch Hetären, die doch z. B. von dem Demeterfest der athenischen Weiber an den Thesmophorien ausgeschlossen blieben, selbst Kinder und Sklaven [1]). Die athenische Liberalität, 264 so rühmte man, wollte das Heil, das dieses Fest ohne Gleichen den Theilnehmern verhiess, allen Griechen zugänglich machen [2].

lichen Mystik, mit den Eleusinien im Besonderen etwas zu schaffen habe: wie Lobeck, *Aglaoph.* 239 ff. nachweist.

[1] An der Zulassung von Sklaven zu den eleusinischen Weihen zweifelte, im Gegensatz zu Lobeck (*Aglaoph* 19), K. O. Müller, *Kl. Schr.* 2, 56, wesentlich deswegen, weil auf der grossen, auf die Ordnung der Eleusinien bezüglichen Inschrift (jetzt *C. I. A.* I, 1) neben den μύσται καὶ ἐπόπται auch die ἀκόλουθοι (nicht auch die δοῦλοι; s. Ziehen, *Leg. Graec. sacr.* [Diss.] p. 14 sq.), d. h. wohl die Sklaven der Mysten, die also nicht selbst Mysten sind, erwähnt werden. Aber auch wenn Sklaven eingeweiht waren, kann es daneben noch ungeweihte, nicht den μύσται zuzurechnende ἀκόλουθοι der μύσται gegeben haben. Bestimmt heisst es auf der eleusinischen Baukostenurkunde aus dem J. 329/8, *C. I. A.* 2, 834 b, col. 2, 71: μύησις δυοῖν τῶν δημοσίων (der am Bau beschäftigten Staatssklaven) Δ Δ Δ (vgl. Z. 68). Einweihung von δημόσιοι auch *C. I. A.* 2, 834 c, 24. Sonach wird es nicht nöthig sein, bei dem Kom. Theophilus (in Schol. Dion. Thr. p. 724), wo einer redet von seinem ἀγαπητὸς δεσπότης, durch den er ἐμυήθη θεοῖς, an einen Freigelassenen zu denken (mit Meineke, *Comic.* III 626), statt an einen Sklaven. — Die Liberalität war um so grösser, da sonst von manchen der heiligsten Götterfeiern Athens Sklaven ausdrücklich ausgeschlossen waren: vgl. Philo, *q. omn. prob. lib.* 20 p. 468 M., Casaubonus zu Athen. vol. 12 p. 495 Schw.

[2] Isokrates, *Paneg.* 28: Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν — καὶ δούσης δωρεὰς διττάς, αἵπερ μέγισται τυγχάνουσιν οὖσαι, τούς τε καρποὺς καὶ τὴν τελετήν, — — οὕτως ἡ πόλις ἡμῶν οὐ μόνον θεοφιλῶς ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχεν, ὥστε κυρία γενομένη τοσούτων ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησε

Und nun hatte, im vollen Gegensatz zu den geschlossenen Cultvereinen, in die man, als Bürger einer Stadt, als Mitglied einer Phratria, eines Geschlechts, einer Familie, hineingeboren sein musste, um an ihren Segnungen theilnehmen zu dürfen, die einst ebenso eng umgrenzte Gemeinde der eleusinischen Geheimfeier ihre Schranken so weit aufgethan, dass gerade die fast unbedingte Zugänglichkeit die auszeichnende Besonderheit dieser Feier wurde und ein starker Reiz zur Betheiligung eben darin lag, dass es rein freiwilliger Entschluss war, der den Einzelnen bestimmte, durch ein Mitglied der beiden Geschlechter, denen die höchsten Priesterthümer des Festes anvertraut waren[1], sich der weiten Gemeinde zuführen zu lassen. Einzige Voraussetzung für die Aufnahme war rituale Reinheit; weil diese Mördern fehlte, waren solche, aber auch einer Blutthat nur Angeklagte, von den Mysterien ausgeschlossen, nicht anders 265 freilich als von allen gottesdienstlichen Handlungen des Staates[2].

τοῖς ἄλλοις ἀλλ' ὧν ἔλαβεν ἅπασι (allen Griechen meint er: s. § 157) μετέδωκεν.

[1] μυεῖν δ' εἶναι τοῖς οὖσι Κηρύκων καὶ Εὐμολπιδῶν, bestimmt das Gesetz *C. I. A.* I 1 (genauer *Supplem.* p. 3f.) Z. 110. 111. Die μύησις stand also ausschliesslich den Mitgliedern (aber sämmtlichen, auch den nicht als Beamten an der jedesmaligen Feier betheiligten Mitgliedern) der γένη der Eumolpiden und Keryken zu. (Vgl. Dittenberger, *Hermes* 20, 31f. Kaiser Hadrian, um das Fest reicher ausstatten zu können, liess sich, schon früher in das γένος der Eumolpiden eingetreten, zum ἄρχων des Εὐμολπιδῶν γένος machen. Ins. aus Eleusis, *Athen. Mittheil.* 1894 p. 172. — Nicht auf die Eleusinien bezieht sich, was von dem μυεῖν der Priesterin aus dem Geschlechte der Phylliden Photius *lex.* s. Φιλλεῖδαι erzählt: s. Töpffer, *Att. Geneal.* 92.) Die bei Lobeck, *Agl.* 28 ff. gesammelten Beispiele von μύησις widersprechen diesem Gesetze nicht: in dem Falle des Lysias, der die Hetäre Metaneira ὑπέσχετο μυῆσαι ([Demosth.] 59, 21), ist μυεῖν nur von dem „Bezahlen der Kosten für die Einweihung" zu verstehen (völlig richtig urtheilte schon K. O. Müller, Recens. des Aglaoph., *Kl. Schr.* 2, 56). So auch bei Theophilus, *com.* III 626 Mein.: ἐμυήθην θεοῖς (durch, d. h. auf Kosten meines Herrn).

[2] Die πρόρρησις des Basileus, auch die Verkündigung des Hierophanten und Daduchen schloss alle ἀνδροφόνοι von der Theilnahme an den Mysterien aus: s. Lobeck, *Agl.* 15. Diese waren freilich auch von allen anderen gottesdienstlichen Handlungen ausgeschlossen: Lobeck 17.

Religiöse Reinigungen der Theilnehmer gingen dem Feste voraus und begleiteten es; man darf annehmen, dass Manchen unter den Gläubigen die ganze Feier vornehmlich als eine grosse Reinigung und Weihe von besonderer Kraft erschien, welche die Festgenossen (die „Reinen“[1] nannten sie sich selbst) der Gnade der Göttinnen würdig machen sollte.

3.

Von den einzelnen Vorgängen und Handlungen bei dem langgedehnten Feste kennen wir kaum das Aeusserlichste und auch dies nur sehr unvollständig. Ueber das, was im Inneren des grossen Weihetempels vor sich ging, das eigentliche Mysterium, geben uns kaum einige Andeutungen später, nicht immer zuverlässiger Schriftsteller dürftigen Bericht. Das Geheimniss, 266 das den Mysten und Epopten auferlegt wurde[2], ist gut gewahrt worden. Dies wäre bei der grossen Zahl wahllos zugelassener Theilnehmer ein wahres Wunder, wenn das geheim zu Hal-

Auch τοῖς ἐν αἰτίᾳ befiehlt der Archon ἀπέχεσθαι μυστηρίων καὶ τῶν ἄλλων νομίμων (Pollux 8, 90): in der That war der des Mordes Angeklagte, jedenfalls als „unrein“, von allen νόμιμα ausgeschlossen: Antiphon π. τοῦ χορ. § 36 (Bekk., *Anecd.* 310, 8: schr. νομίμων).

[1] ὅσιοι μύσται Aristoph. *Ran.* 335. (So werden auch die Mysten der orphischen Mysterien οἱ ὅσιοι genannt: Plato, *Rep.* 2, 363 C. Orph. *hymn.* 84, 3). Wahrscheinlich steht ὅσιος hier in seinem ursprünglichen Sinne = „rein“ (ὅσιαι χεῖρες u. dgl.) τὰς ὁσίους ἁγιστείας der eleusinischen Mysten erwähnt Pseudoplaton, *Axioch.* 371 D. So wird ὁσιοῦν gebraucht von ritualer Reinigung und Sühnung: den Mord φυγαῖσιν ὁσιοῦν Eurip. *Orest.* 508; den zurückkehrenden Todtschläger ὁσιοῦν, Demosth. *Aristocrat.* 73 (von der bakchischen Mysterienweihe: βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς Eurip. *fr.* 472, 15). Die ὅσιοι sind also identisch mit den κεκαθαρμένοι, wie die Geweiheten heissen, Plato, *Phaed.* 69 C. u. ö. Bedenklich wäre es, wenn man annähme, die Mysten hätten sich ὅσιοι genannt als die einzig Frommen und Gerechten (so ja freilich sonst ὅσιος ἄνθρωπος u. dgl.). Soweit ging ihr geistlicher Hochmuth schwerlich, ja, im Grunde schrieben sie sich so viel eigenes Verdienst gar nicht zu.

[2] Wie es scheint in einer feierlichen Verkündigung des Keryx: der nach Sopater, διαίρ. ζητημ. (Walz, *Rhet. gr.* 8, 118, 24 f.) δημοσίᾳ ἐπιτάττει τὴν σιωπήν, beim Beginn der heiligen Handlungen.

tende die Form einer in Begriffe und Worte gefassten und in Worten weiter mittheilbaren Belehrung gehabt hätte. Seit Lobecks in dem Wust der Meinungen gewaltig aufräumender Arbeit nimmt kein Verständiger dies mehr an. Es war nicht leicht, das „Mysterium“ auszuplaudern, denn eigentlich auszuplaudern gab es nichts. Die Profanirung konnte nur geschehen durch Handlungen, dadurch, dass man „die Mysterien agirte[1]“, wie es im Jahre 415 im Hause des Pulytion geschah. Das Mysterium war eine dramatische Handlung, genauer ein religiöser Pantomimus, begleitet von heiligen Gesängen[2] und formelhaften Sprüchen, eine Darstellung, wie uns christliche Autoren verrathen, der heiligen Geschichte vom Raub der Kore, den Irren der Demeter, der Wiedervereinigung der Göttinnen. Dies wäre an sich nichts Singuläres; eine derartige dramatische Vergegenwärtigung der Göttererlebnisse, die zur Stiftung der gerade begangenen Feier geführt hatten, war eine sehr verbreitete Art griechischer Cultübung: solche kannten auch Feste des Zeus, der Hera, des Apollo, der Artemis, des Dionys, vor Allem auch andere Feiern zu Ehren der Demeter selbst. Aber von allen ähnlichen Begehungen, auch den ebenso geheim gehaltenen Demeterfesten der Thesmophorien und Haloën, unterschied das eleusinische Fest sich durch die Hoffnungen, die es den an ihm Geweiheten eröffnete. Nach dem Hymnus auf Demeter, hörten wir, darf der fromme Verehrer 267 der Göttinnen von Eleusis hoffen auf Reichthum im Leben und besseres Loos nach dem Tode. Auch spätere Zeugen

---

[1] τὰ μυστήρια ποιεῖν: Andocides *de myst.* 11. 12. — Der deutlicher bezeichnende Ausdruck ἐξορχεῖσθαι τὰ μυστήρια scheint nicht vor Aristides, Lucian und dessen Nachahmer Alciphron nachweisbar zu sein. — Pseudolysias *adv. Andoc.* 51: οὗτος ἐνδὺς στολήν, μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε φωνῇ τὰ ἀπόρρητα. Die ausgesprochenen ἀπόρρητα sind wohl die vom Hierophanten zu sprechenden heiligen Formeln.

[2] Wenigstens in späterer Zeit gab es viel zu hören: εἰς ἐφάμιλλον κατέστη ταῖς ἀκοαῖς τὰ ὁρώμενα. Aristid. *Eleusin.* I 415 Dind. Mehrfach ist von den schönen Stimmen der Hierophanten die Rede, von ὕμνοι, die erschallten u. s. w.

reden noch von dem Glück im Leben, auf das die Weihe in Eleusis gegründete Hoffnung mache. Weit nachdrücklicher wird uns aber, von Pindar und Sophokles an, von zahlreichen Zeugen verkündet, wie nur die, welche in diese Geheimnisse eingeweiht seien, frohe Hoffnungen für das Leben im Jenseits haben dürfen; nur ihnen sei verliehen, im Hades wahrhaft zu „leben", den Anderen stehe dort nur Uebles zu erwarten[1].

Diese Verheissungen einer seligen Unsterblichkeit sind es gewesen, die durch die Jahrhunderte so viele Theilnehmer zu dem eleusinischen Feste zogen; nirgends so bestimmt, so glaubhaft verbürgt konnten sie gewonnen werden. Die Forderung der Geheimhaltung der Mysterien, die sich offenbar auf ganz andere Dinge richtete, kann sich nicht auf diesen zu erhoffenden höchsten Ertrag der Weihe zu Eleusis bezogen haben. Jeder redet laut und unbefangen davon; zugleich aber lauten alle Aussagen so bestimmt und stimmen so völlig und ohne Andeutung irgend eines Zweifels mit einander überein, dass man annehmen muss, aus den geheim gehaltenen Begehungen habe sich für die Gläubigen diese Verheissung, nicht als Ahnung oder Vermuthung des Einzelnen, sondern als festes, aller Deutung überhobenes Erträgniss, herausgestellt.

Wie das bewirkt wurde, ist freilich räthselhaft. Seit die alte „Symbolik" im Creuzerschen oder Schellingschen Sinne abgethan ist, halten manche neuere Mythologen und Religions- 268 historiker um so mehr daran fest, dass in den Darbietungen der eleusinischen Mysterien die von ihnen entdeckte griechische „Naturreligion" ihre wahren Orgien gefeiert habe. Demeter sei

[1] Die berühmten Aussagen des Pindar, Sophokles, Isokrates, Krinagoras, Cicero u. s. w. stellt zusammen Lobeck, *Agl.* 69 ff. An Isokrates (4, 28) anklingend Aristides, *Eleusin.* I 421 Dind.: ἀλλὰ μὴν τό γε κέρδος τῆς πανηγύρεως οὐχ ὅσον ἡ παροῦσα εὐθυμία — — ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας. Derselbe, *Panath.* I 302: — τὰς ἀρρήτους τελετὰς ὧν τοῖς μετασχοῦσι καὶ μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν βελτίω τὰ πράγματα γίγνεσθαι δοκεῖ. — Vgl. auch Welckers Zusammenstellung, *Gr. Götterl.* 2, 519 ff., in der freilich Vieles eingemischt ist, was mit den Eleusinien keinen Zusammenhang hat.

die Erde, Kora-Persephone, ihre Tochter, das Saatkorn; Raub und Wiederkehr der Kore bedeute die Versenkung des Samenkorns in die Erde und das Aufkeimen der Saat aus der Tiefe, oder, in weiterer Fassung, „den jährlichen Untergang und die Erneuerung der Vegetation". Irgendwie muss nun den Mysten der eigentliche Sinn der „natursymbolischen", mystisch eingekleideten Handlung zu verstehen gegeben worden sein: denn sie sollen durch deren Anschauung zu der Einsicht gefördert worden sein, dass das Schicksal des in Persephone personificirten Samenkorns, sein Verschwinden in der Erde und Wiederaufkeimen, ein Vorbild des Schicksals der menschlichen Seele sei, die ebenfalls verschwinde, um wieder aufzuleben. Und dies wäre denn der wahre Inhalt dieser heiligen Geheimnisse.

Nun steht überhaupt noch zu beweisen, dass in solcher sinnbildlichen Vermummung einzelner Erscheinungen und Vorgänge in der Natur unter der Hülle menschenähnlicher Gottheiten die Griechen[1] irgend etwas Religiöses oder gar ihre

[1] In der Zeit der lebendigen Religion und den Kreisen, die von dieser sich die reine Empfindung bewahrt hatten. Denn freilich die allegorisirende Mythendeutung gelehrter Kreise hatte schon im Alterthum εἰς πνεύματα καὶ ῥεύματα καὶ σπόρους καὶ ἀρότους καὶ πάθη γῆς καὶ μεταβολὰς ὡρῶν die Götter und die göttlichen Geschichten umgesetzt und aufgelöst, wie Plutarch, *de Is. et Osir.* 66 klagt. Diese Allegoriker, von Anaxagoras und Metrodor an, sind die wahren Vorväter unserer Naturmythologen; aber doch giebt Jedermann zu, dass aus ihren Deutungen lediglich gelernt werden kann, was der wahre Sinn griechischen Götterglaubens nun einmal sicherlich nicht war. Es ist doch beachtenswerth, dass Prodikos, weil er ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες für die wahren Wesenheiten der griechischen Götter ausgab, zu den ἄθεοι gerechnet wird (Sext. Empir. *math.* 9, 51. 52). *Quam tandem religionem reliquit?* fragt mit Bezug auf diesen antiken Propheten der „Naturreligion" der Grieche, dem Cicero, *nat. d.* 1, 118 nachspricht. — Den antiken Allegorikern ist denn auch Persephone nichts als τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον πνεῦμα (so Kleanthes: Plut. *a. a. O.*); nach Varro „bedeutet" Persephone *fecunditatem seminum*, die bei Misswachs einst Orcus geraubt haben sollte u. s. w. (Augustin. *C. D.* 7, 20). Bei Porphyrius ap. Euseb. *praep. ep.* 3, 11, 7. 9 begegnet sogar schon die neuerdings wieder zu Ehren gebrachte Aufklärung, dass Κόρη nichts Anderes sei als eine (weibliche) Personificirung von κόρος = Schössling, Pflanzenspross.

269 eigene Religion wieder erkannt haben würden. Im Besonderen würde — auch die Berechtigung zu solchen Umdeutungen im Allgemeinen für einen Augenblick zugestanden — die Gleichsetzung der Kore und ihres Geschicks mit dem Samenkorn, sobald man über die unbestimmteste Allgemeinheit hinausgeht, nur zu den unleidlichsten Absurditäten führen. Wie aber vollends (was hier die Hauptsache wäre) aus der Analogie der Seele mit dem Samenkorn sich ein Unsterblichkeitsglaube, der sich, wie es scheinen muss, auf direktem Wege nicht hervorbringen liess, habe entwickeln können, ist schwer zu begreifen. Welchen Eindruck konnte eine entfernte, willkürlich herbeigezogene Aehnlichkeit zwischen den Erscheinungen zweier völlig von einander getrennten Gebiete des Lebens machen, wo zu einem leidlich haltbaren Schluss von dem Wahrnehmbaren und Gewissen (den Zuständen des Saatkorns) auf das Unsichtbare und Unbekannte (den Zustand der Seelen nach dem Tode) mindestens doch erforderlich gewesen wäre, dass ein ursächlicher Zusammenhang zwischen diesem und jenem nachgewiesen würde. Solche Worte mögen trocken scheinen, wo es sich um die sublimsten Ahnungen des Gemüths handeln soll. Ich wüsste aber nicht, dass man die Griechen so leicht mit nebelhaften Ahnungen von dem Wege logischer Klarheit habe ablocken und damit gar noch besonders „beseligen“ können.

Zuletzt trifft ja die (nichts beweisende Analogie) gar nicht einmal zu. Sie wäre nur vorhanden, wenn der Seele, wie dem Samenkorn, nach vorübergehendem Eingehen in die Erdtiefe ein neues Dasein auf der Erde, also eine Palingenesie, verheissen worden wäre. Dass aber dies nicht der in den von Staatswegen begangenen Mysterien Athens genährte Glaube war, giebt jetzt Jedermann zu.

270 Nicht haltbarer ist die Vorstellung, dass die dramatische Vergegenwärtigung des Raubes und der Wiederkehr der Kore (diese als göttliche Person, nicht als personificirtes Samenkorn gefasst) in den Mysterien die Hoffnung auf analoges Schicksal

der menschlichen Seele erweckt habe, vermöge einer mystischen Ineinssetzung des Lebens des Menschen mit dem Leben der Gottheit, der er huldigt[1]. Auch so würde die durch die vorbildlichen Schicksale der Kore genährte Hoffnung nur auf Palingenesie des Menschen, nicht (was doch der eleusinische Glaube war und blieb) auf ein bevorzugtes Loos der Mysten im unterirdischen Bereiche haben führen können. Und man darf überhaupt in den Eleusinien diese ekstatische Erhebung der Seele zu der Empfindung der eigenen Göttlichkeit nicht suchen, die zwar die innerste Regung, den eigentlichen Vorgang in griechischer, wie aller Mystik und mystischer Religion ausmacht, den Eleusinien aber ganz fremd blieb, deren Glaube, in der unbedingten Scheidung und Unterscheidung des Göttlichen vom Menschlichen, sich völlig in den Kreisen griechischer Volksreligion hielt, an deren Eingang gleich, Alles bestimmend, die Worte stehen: ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, „eins ist der Menschen, ein anderes der Götter Geschlecht". Hierüber sind auch die Eleusinien nicht hinausgegangen; in das Land der Mystik wiesen die Mysterien nicht den Weg.

4.

Man ist auf falscher Fährte, wenn man dem tieferen Sinne nachspürt, den die mimische Darstellung der Göttersage zu Eleusis gehabt haben müsse, damit aus ihr die Hoffnung auf Unsterblichkeit der menschlichen Seele gewonnen werden konnte. Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele als solcher, ihrer eigensten Natur nach, wurde in Eleusis gar nicht gewonnen: schon darum ist es nichts mit jenen Analogie-

[1] Andeutung einer solchen Auslegung bei Sallust. *de dis et mundo* c. 4, p. 16 Or.: κατὰ τὴν ἐναντίαν ἰσημερίαν (nämlich die herbstliche) ἡ τῆς Κόρης ἁρπαγὴ μυθολογεῖται γενέσθαι· ὃ δὴ κάθοδός ἐστι τῶν ψυχῶν. (Auf dem Standpunkte dieses Neoplatonikers liess sich die Analogie wenigstens durchführen.) Auch Sopater διαίρ. ζητημ. bei Walz, *Rhet. gr.* 8, 115, 3 redet davon, dass τὸ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ θεῖον συγγενές in den (eleusinischen) Mysterien bekräftigt werde.

spielen zwischen Saatkorn oder Göttin des Erdenlebens und menschlicher Seele, aus denen, wenn irgend etwas, doch höchstens die in allem Wechsel erhaltene Unvergänglichkeit des Lebens der Menschenseelen, aller Menschenseelen erschlossen werden konnte.
271 Nicht diese aber lehrte Eleusis. Das bewusste Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe wird hier nicht gelehrt, sondern vorausgesetzt; es konnte vorausgesetzt werden, da eben dieser Glaube dem allgemein verbreiteten Seelencult zu Grunde lag[1]. Was die in Eleusis Geweiheten gewannen, war eine lebhaftere Vorstellung von dem Inhalte dieser in den, den Seelencult begründenden Vorstellungen leer gelassenen Existenz der abgeschiedenen Seelen. Wir hören es ja: nur die in Eleusis Geweiheten werden im Jenseits ein wirkliches „Leben" haben, „den Anderen" wird es schlimm ergehen[2]. Nicht dass die des Leibes ledige Seele lebe, wie sie leben werde, erfuhr man in Eleusis. Mit der unbeirrten Zuversicht, die allen fest umschriebenen Religionsvereinen eigen ist, zerlegt die eleusinische Gemeinde die Menschen in zwei Classen, die Reinen, in Eleusis Geweiheten, und die unermessliche Mehrheit der nicht Geweiheten. Nur den Mitgliedern der Mysteriengemeinde ist das Heil in Aussicht gestellt. Sie haben sichere Anwartschaft darauf, aber das ist ein Privilegium, das man sich nicht anders als durch Theilnahme an dem von Athen verwalteten gnadenreichen Feste und seinen Begehungen erwerben kann. Im Laufe der Jahrhunderte werden, bei der liberalen Weitherzigkeit in

[1] Schon hier sei darauf hingewiesen, dass eine eigentliche Lehre von unvergänglichem Leben der Seele des Menschen in der Ueberlieferung des Alterthums durchaus als ersten unter den Griechen Philosophen, wie Thales, oder Theosophen, wie Pherekydes (auch Pythagoras) zugeschrieben wird. In welchem Sinne dies als ganz richtig gelten kann, wird unsere fortgesetzte Betrachtung lehren. Die Mysterien von Eleusis, aus denen manche Neuere den griechischen Unsterblichkeitsglauben ableiten möchten, nennt kein antikes Zeugniss unter den Quellen solchen Glaubens oder solcher Lehre. Und auch dies mit vollstem Rechte.

[2] Sophocl. *fr.* 753 N.: ὡς τρὶς ὄλβιοι κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

der Zulassung zur Weihe, eine sehr grosse Zahl von Hellenen (und Römern, in späterer Zeit) sich dieses Privilegium erworben haben; niemals aber versteht sich die Aussicht auf ein seliges Leben im Jenseits von selber; nicht als Mensch, auch nicht als tugendhafter und frommer Mensch hat man Anwartschaft 272 darauf, sondern einzig als Mitglied der eleusinischen Cultgemeinde und Theilnehmer an dem geheimen Dienste der Göttinnen[1].

Durch welche Veranstaltungen aber diese Hoffnung, die sichere Erwartung vielmehr, seligen Looses im Hades unter den Mysten lebendig gemacht wurde? Wir müssen gestehen, hierüber nichts leidlich Sicheres sagen zu können. Nur, dass diese Hoffnungen auf symbolische Darstellungen irgend welcher Art begründet waren, darf man bestimmt in Abrede stellen. Und doch ist dies die verbreitete Meinung. „Symbole“ mögen bei der dramatischen oder pantomimischen Vorführung der Sage vom Raub und der Rückkehr der Kore manche gedient haben[2], aber kaum in einem anderen Sinne denn als sinnbildliche, den Theil statt des Ganzen setzende, in dem Theil auf das Ganze hinweisende Abkürzungen der unmöglich in voller Ausdehnung zu vergegenwärtigenden Scenen. Im Laufe der Jahrhunderte ist zweifellos, bei dem Mangel einer schriftlich festgehaltenen Aufklärung über Sinn und inneren Zusammenhang des Rituals, von solchen Symbolen Manches unverständ-

[1] Drastisch tritt diese Privilegirung der Geweiheten hervor in dem bekannten Ausbruch des Diogenes: τί λέγεις, ἔφη, κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται; Plut. *de aud. poet.* 4. Laert. Diog. 6, 39; Julian *or.* 7, p. 308, 7 ff. Hertl. — Eine homiletische Ausführung der Worte des Diogenes bei Philo, *de vict. offer.* 12, p. 361 M.: συμβαίνει πολλάκις τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀνδρῶν μηδένα μυεῖσθαί, λῃστάς δὲ ἔστιν ὅτε καὶ καταποντιστάς καὶ γυναικῶν θιάσους βδελυκτῶν καὶ ἀκολάστων, ἐπὰν ἀργύριον παράσχωσι τοῖς τελοῦσι καὶ ἱεροφαντοῦσιν. Ders. *de spec. leg.* 7 p. 306.

[2] Von dieser Art waren die ἱερά, die der Hierophant „zeigte“ und die sonst bei der Feier benutzt wurden; Götterbilder, allerlei Reliquien und Geräthe (wie die κίστη und der κάλαθος: s. O. Jahn, *Hermes* 3, 327 f.): s. Lobeck, *Agl.* 51—62.

lich geworden, wie übrigens in allen Theilen des griechischen Cultus. Wenn nun seit dem Beginn selbständiger Reflexion über religiöse Dinge vielfach allegorische oder symbolische Deutungen auf Vorgänge bei den Mysterienaufführungen angewendet worden sind, folgt daraus, dass die Mysterien der Erdgottheiten, 273 wie Manche zu glauben geneigt sind, von vornherein einen symbolischen oder allegorischen Charakter trugen und eben hiemit von anderem griechischen Gottesdienst sich unterschieden?[1] Aehnliche Deutungen haben griechische Philosophen und Halbphilosophen auch den Götterfabeln Homers und der Volkssage angedeihen lassen; von einem Vorrang der Mysterien in dieser Beziehung ist gerade den Liebhabern der Mythenausdeutung im Alterthum wenig bewusst. Wenn man den eleusinischen Darstellungen mit einer gewissen Vorliebe einen „tieferen Sinn“ unterschob, so folgt daraus im Grunde nichts, als dass Vieles an diesen Darstellungen unverständlich geworden war oder dem Geiste der philosophirenden Jahrhunderte, eigentlich verstanden, nicht mehr zusagte, zugleich aber, dass man diesem, mit beispiellosem Glanz, unter der, ehrfürchtige Erwartung weckenden Hülle der Nacht und des gebotenen Ge-

---

[1] Von dem wesentlich von anderem griechischen Götterdienst abweichenden Charakter und Sinn der Verehrung der chthonischen Götter redet (durch K. O. Müller angeregt) namentlich Preller oft und gern. Beispielsweise in Paulys Realencykl. Art. *Eleusis*, III p. 108: „Der Religionskreis, zu welchem der eleusinische Cult gehört, ist der der chthonischen Götter, ein seit der ältesten Zeit in Griechenland heimischer und vielverbreiteter Cultus, in welchem sich die Ideen von der segnenden Fruchtbarkeit des mütterlichen Erdbodens und die von der Furchtbarkeit des Todes, dessen Stätte die Erdtiefe, der alttestamentliche Scheol, zu sein schien, auf wundersame, ahndungsvolle Weise kreuzen, in einer Weise, welche von vornherein der klaren, bestimmten Auffassung widerstrebte und somit von selbst zur mystischen, im Verborgenen andeutenden, symbolisch verschleiernden Darstellung hinführen musste.“ — Alles dies und alle weiteren Ausführungen in gleichem Sinne beruhen auf dem unbeweisbaren Axiom, dass die Thätigkeit der χθόνιοι als Ackergötter und als Götter des Seelenreiches sich „gekreuzt“ habe, die ahnungsvolle Verschwommenheit des Uebrigen ergiebt sich daraus ganz von selbst. Aber was ist hieran noch griechisch?

heimnisses[1], nach alterthümlichem, in stufenweisem Fortschritt der Weihungen aufsteigendem Ritual, unter Betheiligung von ganz Griechenland begangenem Feste und dem, was es dem Auge und Ohr darbot, ungewöhnlich guten Willen entgegenbrachte und einen befriedigenden Sinn aus seinen Bildern und 274 Klängen zu gewinnen sich ernstlich bemühete. Und es ist schliesslich glaublich genug, dass für Viele der von ihnen selbst, nach eigenmächtiger Deutung, hineingelegte „Sinn“ es war, der ihnen die Mysterien werthvoll machte. Insofern liesse sich sagen, dass zuletzt die Symbolik ein historischer Factor in dem Mysterienwesen geworden ist.

Wäre aber auch wirklich in den Darstellungen der geheimen Feier Manches von den Veranstaltern des Festes selbst mit Plan und Absicht symbolischer Ausdeutung, und damit der Möglichkeit einer immer gesteigerten Sublimirung des Verständnisses, dargeboten worden: auf die den Mysten eröffnete Hoffnung seliger Unsterblichkeit kann sich dies nicht erstreckt haben. Die symbolisch-allegorische Deutung, dem Einzelnen überlassen, musste stets schwankend und wechselnd sein[2]. Ueber das den Geweiheten bevorstehende selige Loos im Jenseits reden die Zeugen verschiedenster Zeiten viel zu bestimmt, zu übereinstimmend, als dass wir glauben könnten, hier die Ergebnisse irgend welcher Ausdeutung vieldeutiger Vorgänge, etwa die umdeutende Uebertragung einer aus der Anschauung der Erlebnisse der Gottheit gewonnenen Ahnung auf ein ganz anderes Gebiet, das des menschlichen Seelenlebens, vor uns zu haben. Es muss ganz unumwunden, ganz handgreiflich das, was jene Zeugen schlicht und ohne sonderliches „Mysterium“

[1] ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν. Strabo 10, 467.

[2] Wirklich gehen ja die Umdeutungen der als Allegorien gefassten Mysterien bei den Alten weit auseinander: s. Lobeck, *Agl.* 136—140. — Auch Galen leiht den Mysterien von Eleusis einen allegorischen Sinn, meint aber, ἀμυδρὰ ἐκεῖνα πρὸς ἔνδειξιν ὧν σπεύδει διδάσκειν. (IV, p. 361 K.) Das kann von den Ankündigungen seligen Schicksals der Mysten im Hades nicht gegolten haben.

mittheilen: die Aussicht auf jenseitiges Glück, den Theilnehmern an den Mysterien dargeboten worden sein. Am ersten liesse sich wohl denken, dass die Darstellung des „mystischen Dramas" eben auch die Schlussscene, wie sie in dem homerischen Hymnus ausgedeutet wird, umfasste: die Stiftung des eleusinischen Festes durch die Göttin selbst, und dass, wie einst der kleinen Stadt- 275 gemeinde, so nun den grossen Schaaren der in die eleusinische Festgemeinde Aufgenommenen, als höchster Gewinn der Betheiligung an diesem Cultacte sonder Gleichen, verkündigt wurde[1], was der Hymnus als solchen geradezu bezeichnet: die besondere Gnade der Unterweltsgötter und ein zukünftiges seliges Leben in ihrem Reiche. Die Standbilder der Göttinnen wurden in strahlendem Lichte sichtbar[2], der Gläubige ahnte an diesem Gnadenfeste der Erinnerung an ihre Leiden, ihr Glück und ihre Wohlthaten, ihre unsichtbare Gegenwart. Die Verheissungen zukünftiger Seligkeit schienen von ihnen selbst verbürgt zu sein.

5.

Wir haben trotz mancher hyperbolischen Angaben aus dem Alterthum keine Mittel, zu beurtheilen, wie weit in Wahrheit sich die Theilnahme an den eleusinischen Mysterien (in Eleusis selbst und späterhin auch in den zahlreichen Filialen von Eleusis) ausgebreitet haben mag. Immerhin ist es glaublich, dass grosse Schaaren von Athenern nicht allein, sondern von Griechen aller Stämme in den zu Eleusis verheissenen Gnadenstand zu treten sich beeiferten und so die belebtere Vorstellung von dem Dasein der Seelen im Jenseits allmählich fast zu einem Gemeinbesitz griechischer Phantasie wurde.

Im Uebrigen wird man sich hüten müssen, von der Wirkung dieser Mysterien eine zu grosse Meinung zu fassen. Von einer sittlichen Wirkung wird kaum zu reden sein; die Alten

---

[1] Solche Verkündigung könnte zu den ἱεροφάντου ῥήσεις (Sopater, διαίρ. ζητημ., Walz, *Rhet. gr.* 8, 123, 29. Vgl. Lobeck, *Agl.* 189) gehören.

[2] S. Lobeck, *Agl.* 52. 58f.

selbst, bei aller Ueberschwänglichkeit im Preise der Mysterien und ihres Werthes, wissen davon so gut wie nichts[1] und man sieht auch nicht, wo in dem Mysterienwesen die Organe zu 276 einer sittlichen Einwirkung gewesen sein könnten[2]. Ein festes Dogma in religiösem Gebiet dienten die Mysterien herzustellen

[1] Von irgend welcher moralischen Verpflichtung in den Mysterien und demgemäss moralischer Wirkung der Feier redet Niemand; auch nicht Andocides, in dessen Ermahnungen an das aus Mysten gebildete Richtercollegium, *de myst.* 31, die Worte: ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας κτλ. nicht mit dem voranstehenden: μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά zu verbieten sind, sondern mit dem: οἵτινες ὅρκους μεγάλους κτλ., καὶ ἀρασάμενοι κτλ. Er spricht von moralischen Verpflichtungen der Geschworenen als Richter, nicht als Mysten. Bei Aristoph. *Ran.* 455 ff. steht das ὅσοι μεμυήμεθα nur lose neben dem: εὐσεβῆ διήγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας. (Von den samothrakischen Mysterien Diodor. 5, 49, 6: γίνεσθαι δέ φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας: wie es scheint, ohne eigene Anstrengung, durch bequeme Gnadenwirkung.)

[2] Förmliche in Worte gefasste Belehrungen theologischer oder auch moralischer Art wurden in Eleusis nicht ausgespendet: das darf man seit Lobeck doch wohl unbestritten festhalten. So können auch die drei Satzungen des Triptolemos, die nach Xenokrates διαμένουσιν Ἐλευσῖνι (Porphyr. *de abstin.* 4, 22) nicht als an der Mysterienfeier verkündigte Moralsätze gelten: es führt auch gar nichts darauf hin, dass diese Sätze irgend etwas gerade mit der Mysterienfeier in Eleusis zu thun gehabt haben. Ihrer Art nach sind diese sehr einfachen Vorschriften den Sätzen des Buzyges, mit dem Triptolemos bisweilen verwechselt wird (Haupt, *Opusc.* 3, 505), verwandt, vielleicht, gleich jenen, bei irgend einem Ackerbaufest recitirt worden. Wenn übrigens das dritte „Gesetz" des Triptolemos: ζῷα μὴ σίνεσθαι in der That (wie Xenokrates es verstanden zu haben scheint) eine völlige ἀποχὴ ἐμψύχων empfehlen sollte, so kann es vollends gar nicht an den Eleusinien verkündigt worden sein (wiewohl dies Dieterich, *Nekyia* 165 annimmt): es ist ganz undenkbar, dass den Mysten zu Eleusis, nach orphischem Vorbild, ein für alle Mal Enthaltung von aller Fleischnahrung auferlegt worden wäre. Möglich übrigens ist, dass die Vorschrift (die ja vom Tödten der Thiere gar nicht deutlich redet) einen anderen Sinn hatte, bei einem schlichten Bauernfest (nur nicht an der grossen Feier zu Eleusis, eher z. B. an den Haloën) dem Landmann sein Vieh zu schonender Behandlung empfehlen sollte (ähnlich wie dem Landmann das dritte der drei Gesetze der Demonassa auf Cypern verbot: μὴ ἀποκτεῖναι βοῦν ἀρότριον. Dio Chrysost. 64, p. 329 R. Attisches Gesetz nach Aelian. *V. H.* 5, 14 u. s. w.). — Jedenfalls, mit der Mysterienfeier zu Eleusis dies Alles in Verbindung zu bringen, fehlt jeder Grund.

sowenig wie irgend ein anderer griechischer Götterdienst. Auch hatte der Mysteriencult nichts Ausschliessendes; neben und nach ihm nahmen die Mysten an anderem Götterdienst Theil, nach der Weise ihrer Heimath. Und es blieb nach vollendetem Feste kein Stachel im Herzen der Geweiheten. Keine Aufforderung zu veränderter Lebensführung, keine neue und eigene Bestimmung der Gesinnung trug man von dannen, keine von der herkömmlichen abweichende Schätzung der Werthe des Lebens hatte man gelernt; es fehlte gänzlich das, was (wenn man das Wort richtig verstehen will) religiösen Sectenlehren erst Wirkung und Macht giebt: das Paradoxe. Auch was dem Geweiheten an jenseitigem Glück in Aussicht gestellt wurde, riss ihn nicht aus seinen gewohnten Bahnen. Es war ein sanfter Ausblick, nicht eine an sich ziehende, aus dem Leben ziehende Aufforderung. So hell strahlte das Licht von drüben nicht, dass vor seinem Glanz das irdische Dasein trübe und gering erschienen wäre. Wenn seit den Zeiten der Ueberreife griechischer Bildung auch unter dem Volke Homers der lebensfeindliche Gedanke auftauchte und an manchen Stellen nicht geringe Macht gewann, dass Sterben besser sei als Leben, dass dieses Leben, das einzige, dessen wir gewiss sind, nur eine Vorbereitung sei, ein Durchgang zu einem höheren Leben in einer unsichtbaren Welt: — die Mysterien von Eleusis sind daran unschuldig. Nicht sie, nicht die aus ihren Bildern und Darstellungen gewonnenen Ahnungen und Stimmungen sind es gewesen, die „jenseitstrunkenen“ Schwärmern dieses irdische Dasein entwerthet und sie den lebendigen Instincten des alten, ungebrochenen Griechenthums entfremdet haben.

Vorstellungen von dem Leben im Jenseits.

Nach einzelnen Andeutungen bei Plutarch und Lucian[1] 277 muss man annehmen, dass in dem „mystischen Drama“ zu Eleusis auch eine anschauliche Darstellung der Unterwelt und ihrer seligen oder unseligen Bewohner vorgefürt wurde. Aber diese Zeitgenossen einer letzten üppigen Nachblüthe alles Mysterienwesens können giltiges Zeugniss nur für ihre eigene Zeit ablegen, in der die eleusinische Feier, vielleicht im Wettbewerb mit den in die griechisch-römische Welt immer zahlreicher eindringenden anderen Geheimweihen, manche Aenderung und Erweiterung ihrer altüberlieferten Gestaltung erfahren zu haben scheint. Man darf bezweifeln, dass in früherer, klassischer Zeit die Eleusinien mit einer stets kleinlichen Beschränkung der Phantasie das jenseits aller Erfahrung Liegende in enge Formen habe zwingen wollen. Aber durch die feierliche Verheissung zukünftiger Seligkeit wird das mystische Fest allerdings die Phantasie der Theilnehmer angeregt, ihrem freien Spiel in Ausmalung des Lebens im Jenseits bestimmtere Richtung gewiesen haben. Unverkennbar haben die in Eleusis genährten Vorstellungen dazu beigetragen, dass das Bild des Hades Farbe

[1] Plutarch (die Hss. fälschlich: Themistios) περὶ ψυχῆς bei Stob. *Flor.* 120, 28, IV p. 107, 27 ff. Mein. Lucian. Καταπλ. 23.

und deutlichere Umrisse gewann. Aber auch ohne solche Anregung wirkte der allem Griechischen angeborene Trieb, auch das Gestaltlose zu gestalten, in derselben Richtung. Was innerhalb der Grenzen homerischer Glaubensvorstellungen ein in der Hadesfahrt der Odyssee vorsichtig unternommenes Wagniss gewesen war, eine phantasievolle Vergegenwärtigung des un-278sichtbaren Reiches der Schatten, das wurde zu einer ganz unverfänglich scheinenden Beschäftigung dichterischer Laune, seit sich der Glaube an bewusstes Weiterleben der abgeschiedenen Seelen neu befestigt hatte.

Der Hadesfahrt des Odysseus und ihrer Ausdichtung im Sinne allmählich lebhafter werdender Vorstellungen vom jenseitigen Leben waren in epischer Dichtung frühzeitig Erzählungen von ähnlichen Fahrten anderer Helden gefolgt. Ein hesiodisches Gedicht schilderte des Theseus und Peirithoos Gang in die Unterwelt[1]. Eine Nekyia (unbekannten Inhalts) kam in dem Gedichte von der Rückkehr der Helden von Troja vor. In dem „Minyas“ benannten Epos scheint eine Hadesfahrt einen breiten Raum eingenommen zu haben[2]. Das alte

---

[1] Paus. 9, 31, 5.

[2] Die Reste bei Kinkel, *Fragm. epic.* 1, 215 ff. — Diese Μινυάς hat K. O. Müller, *Orchom.*[2] p. 12 mit der orphischen κατάβασις εἰς Ἅιδου identificirt, und dieser Vermuthung hat sogar Lobeck, *Agl.* 360. 373, wiewohl zweifelnd, zugestimmt. Sie beruht ganz allein darauf, dass unsichere Vermuthung die orphische κατάβασις nach Clemens dem Prodikos von Samos, nach Suidas dem Herodikos von Perinth (oder dem Kekrops, oder dem Orpheus von Kamarina) zuschrieb, die Minyas aber, nach Paus. 4, 33, 7, unsichere Vermuthung einem Prodikos von Phokäa gab. Müller identificirt erst den Prodikos von Samos mit dem Herodikos von Perinth, dann beide mit dem Prodikos von Phokäa. Die Berechtigung dieser Procedur ist nun schon sehr wenig „augenscheinich“, vollends bedenklich ist die einzig auf dieser willkürlichen Annahme fussende Identificirung der orphischen κατάβασις εἰς ᾅδου mit der Minyas. Soll man diese (nur mit fingirten und durchweg unhaltbaren Beispielen zu vertheidigende) Doppelbenennung eines erzählenden Gedichtes alter Zeit denkbar finden, so müsste mindestens doch glaublich nachgewiesen sein, wie der Name Μινυάς (der in orphischer Literatur keine Parallele findet und als Gegenstand der Dichtung ein Heldenabenteuer mit nur episodisch eingelegter Nekyia vermuthen lässt) einem Gedicht überhaupt gegeben werden

Märchen von Herakles' Hadesfahrt und seinen Kämpfen drunten wurde von mehr als einer Dichterhand ausgeschmückt[1]. — Bei solcher wiederholten und wetteifernden Darstellung des Gegen- 279 standes muss sich allmählich ein immer grösserer Reichthum der Gestalten und Erscheinungen im Hades angesammelt haben. Wir wissen zufällig von der sonst wenig bekannten Minyas, wie sie

---

konnte, als dessen vollen Inhalt sein Titel: κατάβασις εἰς Ἅιδου vollkommen deutlich bezeichnet eine Hadesfahrt — natürlich des Orpheus selbst (wie auch Lobeck 373 annimmt). Dazu steht Alles, was uns aus der Nekyia der Minyas mitgetheilt wird, von orphischer Art und Lehre, wie sie sich am deutlichsten in einer solchen Vision des Lebens im Jenseits kundgeben musste, weit ab. Auch wird nie irgend eine der aus der Minyas erhaltenen Angaben unter dem Namen des „Orpheus" irgendwo mitgetheilt, wie doch sonst mancherlei Höllenmythologie. Und nichts spricht dafür, dass der in der Minyas die *atra atria Ditis* Besuchende Orpheus war: eher könnte man, bei unbefangener Auslegung, aus *fr.* 1 (Paus. 10, 28, 2) entnehmen, dass Theseus und Peirithoos es waren, deren Hadesfahrt den Rahmen für die Hadesepisode des Gedichts abgab. Es besteht mithin nicht der allergeringste Grund, die Minyas dem Kreise der orphischen Dichtung zuzurechnen und, was aus ihrem Inhalt bekannt ist, als orphische Mythologeme auszugeben (was auch Lobeck selbst nicht gethan hat: er kannte dazu Wesen und Sinn des wirklich Orphischen zu genau). — — Vgl. F. Dümmler, *Delphika* (Bas. 1894) p. 19.

[1] Ein altes Gedicht von der Hadesfahrt des Herakles, und wie er im Auftrag des Eurystheus, von Athene (und Hermes) geleitet, hinabsteigt, den Hades selbst verwundet, den Hund des Hades heraufholt, lassen Anspielungen in Ilias und Odyssee voraussetzen. Nachher müssen viele Hände an dem Abenteuer ausschmückend thätig gewesen sein: wir können aber keinen bestimmten Namen als den desjenigen Dichters nennen, der dem Ganzen endgiltige Gestalt und Fassung gegeben habe. Soweit uns die Geschichte nach ihren einzelnen Zügen bekannt ist (namentlich aus der alte und jüngere Sagenzüge verbindenden Uebersicht bei Apollodor. *bibl.* 2, 122 ff. W.), zeigt sie vorwiegend die Züge einer lebhaft bewegten, ins Grausige und Uebergrosse gesteigerten heroischen Handlung, nicht die eines statarischen Verweilens beim Aufnehmen der Bilder des Zuständlichen und wiederholt Geschehenden in dem geheimnissvollen Dunkelreiche. Hierin muss von der Nekyia in λ., auch von der Minyas, sich die κατάβασις des Herakles in ihrer herkömmlichen Gestaltung bedeutend unterschieden haben. Es lässt sich denn auch von den später umlaufenden Fabeln über die Zustände im Hades keine auf eine Schilderung des Heraklesabenteuers zurückführen (selbst „Kerberos" scheint anderswoher seinen Namen zu haben).

den Vorrath vermehrte. Wie weit hier volksthümliche Phantasie und Sage, wie weit dichterische Erfindung thätig war, würde man vergeblich fragen. Vermuthlich war es, wie in griechischer Sagenbildung zumeist, ein Hin und Wieder, in dem doch das Uebergewicht der Erfindsamkeit auf Seiten der Poesie war. Rein dichterische Bilder oder Visionen, wie die von der Entrückung lebender Helden nach Elysion oder nach den Inseln der Seligen, konnten sich allmählich populärem Glauben einschmeicheln. „Liebster Harmodios", sagt das athenische Skolion, „du bist wohl nicht gestorben, sondern auf den Inseln der Seligen, sagt man, seist du." Dogmatisch festgesetzt war damit nichts: in der Leichenrede des Hyperides wird ausgemalt, wie die Tyrannenmörder, Harmodios und Aristogeiton, dem Leosthenes und seinen Kampfgenossen unter anderen grossen Todten drunten im Hades begegnen[1].

Manches, was von einzelnen Dichtern zur Ausfüllung oder Ausstattung des öden Reiches erfunden sein mochte, prägte sich der Vorstellung so fest ein, dass es zuletzt wie ein Er-280 zeugniss des volksthümlichen Gemeinglaubens erschien. Der Hüter der Pforte des Pluton, der schlimme Hund des Hades, der Jedermann einlässt und Keinen wieder hinaus, aus dem Abenteuer des Herakles altbekannt, schon von Hesiod „Kerberos" benannt, war Jedermann vertraut[2]. Wie das Thor

---

[1] Hyperides *Epitaph.* p. 63. 65 (ed. Blass): Leosthenes wird ἐν Ἅιδου antreffen die Helden des troischen, des Perserkrieges, und so auch den Harmodios und Aristogeiton. Solche Wendungen sind stereotyp. Vgl. Plato, *Apol.* 41 A—C. Epigramm aus Knossos auf einen im Reiterkampf ausgezeichneten Kreter: *Bull. corr. hell.* 1889 p. 60 (v. 1. 2 nach Simonides, *ep.* 99, 3. 4. Bgk.), v. 9, 10: τοὔνεκά σε φθιμένων καθ' ὁμήγυριν ὁ κλυτὸς Ἄδης ἷσε πολισσούχῳ σύνθρονον Ἰδομενεῖ.

[2] Kerberos wird genannt zuerst bei Hesiod *Th.* 311, es ist derselbe Hund des Hades, den Homer kennt und unbenannt lässt, ebenso wie Hes. *Th.* 769 ff. Nach dieser Darstellung lässt er zwar alle, freundlich wedelnd, ein, wer aber wieder aus dem Hades zu entschlüpfen versucht, den frisst er auf. Dass Kerberos auch die in den Hades Eingehenden schrecke, ist eine Vorstellung, die in späterer Zeit bisweilen begegnet (in der man wohl gar seinen Namen davon ableitet, dass er τὰς

und den Thorhüter, so die Gewässer, die den Erebos abtrennen 281
von der Welt der Lebenden, kennt schon Homer; jetzt hatte

κῆρας, ὃ δηλοῖ τὰς ψυχάς, ἔχει βοράν: Porphyr. ap. Euseb. *pr. ev.* 3, 11 p. 110a. u. A.): τῷ Κερβέρῳ διαδάκνεσθαι fürchten Abergläubige (Plut. *ne p. q. suav. v. sec. Ep.* 1105 A; vgl. Virg. *A.* 6, 401. Apul. *met.* 1, 15 extr.), ihn zu besänftigen dienen die den in den Hades Eingehenden mitgegebenen Honigkuchen (Schol. Ar. *Lys.* 611. Virg. *Aen.* 6, 420. Apul. *met.* 6, 19). Dass dies alte Vorstellung sei, lässt sich nicht nachweisen (auch nicht aus der absurden Erfindung des Philochorus, *fr.* 46, auf die sich Dieterich, *Nekyia* 49, beruft.) Von der μελιτοῦττα für Todte redet Arist. *Lys.* 601, ohne solchen Zweck anzudeuten, und an sich ist der Honigkuchen eher als Opfer für unterirdische Schlangen (wie in der Trophonioshöhle: Arist. *Nub.* 507; für die Asklepiosschlange: Herondas *mim.* 4, 90. 91) und als solche erscheinende Geister (daher bei Todtenopfern üblich, auch z. B., nach den Vorschriften der ῥιζοτόμοι, beim Ausgraben von Heilpflanzen aus der Erde: Theophrast. *Hist. plant.* 9, 8, 7) denkbar, denn als Lockmittel für einen Hund. In den Versen des Sophokles *O. C.* 1574 ff. findet Löschcke *„Aus der Unterwelt"* (Progr. Dorpat 1888) p. 9 die Vorstellung ausgesprochen, dass es einer Beschwichtigung des die ankommenden Seelen bedrohenden Kerberos bedürfe. In Wahrheit ist dort nichts dergleichen auch nur angedeutet. Die in der überlieferten Fassung unverständlichen, von Nauck wahrscheinlich richtig emendirten (δός statt ὅν) und erklärten Worte enthalten eine Bitte des Chors an ein Kind des Tartaros und der Ge, welches ὁ αἰένυπνος, das soll wohl heissen: der für immer einschläfernde (nicht: schlafende) genannt wird (den παῖς Γᾶς καὶ Ταρτάρου von dem αἰένυπνος zu unterscheiden — wie die Scholien wollen — ist unthunlich). Der αἰένυπνος kann, wie schon die Scholien bemerkt haben, kaum ein Anderer als Thanatos sein (für Hesychos, an den L. denkt, wäre das ein unbegreifliches Epitheton), der freilich sonst nie Sohn des Tartaros und der Ge heisst (Hesychos ebensowenig, wohl aber Typhon und Echidna, auf die das Beiwort αἰένυπνος nicht passt. Aber wer nennt ausser Sophokles *O. C.* 40 die Erinyen Töchter der Ge und des Skotos?). Ihn bittet der Chor (nach Naucks Herstellung), dem Oedipus bei seinem Gang in den Hades freie Bahn zu gewähren. Allerlei Schrecknisse lagen ja auf dem Wege dahin, ὄφεις καὶ θηρία (Arist. *Ran.* 143 ff., 278 ff. Man erinnere sich auch an Virgil, *Aen.* 6, 273 ff., 285 ff. u. a.); dass Kerberos zu diesen Schrecknissen gehöre, deutet so wenig, wie z. B. Aristophanes in den „Fröschen", Sophokles an, vielmehr hat er ja von ihm v. 1569 ff. in Worten geredet, die Alles eher als Gefährlichkeit für die Eintretenden bezeichnen. Sophokles also kann nicht als Zeuge dafür gelten, dass die Griechen sich ihren Kerberos gedacht hätten nach Art der beiden die Todten zurückschreckenden bunten Hunde des indischen Yama. Dass vollends grie-

man auch einen Fährmann, den grämlichen greisen Charon, der wie ein zweiter Kerberos Alle sicher hinübergeleitet, aber Niemand zurückkehren lässt[1]. Die Minyas zuerst erwähnte ihn; dass er wirklich eine Gestalt des Volksglaubens wurde (wie er es ja, wenn auch in veränderter Bedeutung, bis heute in Griechenland ist), lassen die Bilder auf attischen, den Todten ins Grab mitgegebenen Gefässen erkennen, auf denen die Seele dargestellt ist, wie sie am schilfigen Ufer auf den Fährmann trifft, der sie hinüberfahren soll, von wo Niemand wiederkehrt[2]. Auch erklärte man sich die Sitte, dem Todten eine kleine Münze, zwischen die Zähne geklemmt, mit ins Grab zu geben, aus der Fürsorge für das dem Charon zu entrichtende Fährgeld[3].

---

chische Ueberlieferung von zwei Höllenhunden gewusst habe, ist, da brauchbare Zeugnisse hiefür ganz fehlen, aus dem von Loeschcke besprochenen Bilde auf einem Sarkophag aus Klazomenae, das einen nackten Knaben mit einem Hahn in jeder Hand zwischen zwei (eher spielend als drohend) anspringenden Hündinnen zeigt, unmöglich zu erschliessen. Das Bild hat schwerlich mythischen Sinn. Hiemit also lässt sich die alte (schon von Wilford ausgesprochene) Annahme, dass Κέρβερος nichts sei als einer der beiden bunten (çabala) Hunde des Yama und eine Erfindung indogermanischer Urzeit, nicht stützen. Und im Uebrigen ist sie schlecht genug gestützt. Vgl. Gruppe, *Die griech. Culte und Mythen* 1, 113. 114; Oldenberg. *Relig. d. Veda* 538.

[1] Als Volksglauben bezeichnet Agatharchides, *de mari Er.* p. 115. 14 ff. Müll: τῶν οὐκέτι ὄντων τοὺς τύπους ἐν πορθμίδι διαπλεῖν, ἔχοντας Χάρωνα ναύκληρον καὶ κυβερνήτην, ἵνα μὴ καταστραφέντες ἐκφορᾶς ἐπιδέωνται πάλιν.

[2] Vgl. v. Duhn, *Archäol. Zeitung* 1885, 19 ff. *Jahrb. d. archäol. Instit.* 2, 240 ff.

[3] Das Fährgeld für Charon (2 Obolen, statt des sonst regelmässig entrichteten einen Obols; der Grund ist nicht aufgeklärt) erwähnt zuerst Aristophanes, *Ran.* 139. 270. Dass als solches die Münze gelten sollte, die man dem Todten zwischen die Zähne klemmte, wird von späteren Autoren vielfach bezeugt. Die mancherlei Namen, mit denen man diesen Charongroschen benannte (καρκάδων [vgl. Lobeck, *Prol. Path.* 351], κατιτήριον, δανάκη, schlechtweg ναῦλον: s. Hemsterhus, *Lucian. Bipont.* 2, 514 ff.), lassen darauf schliessen, dass man sich gerne mit dieser Vorstellung und der in ihr liegenden Symbolik beschäftigte. Dennoch kann man zweifeln, ob die Sitte der Mitgabe eines kleinen Geldstückes wirklich entstanden ist aus dem Wunsche, dem Todten einen Fährgroschen für den unterirdischen

2.

War die Seele am jenseitigen Ufer angelangt, am Kerberos 282 vorbeigekommen, was wartete ihrer dort? Nun, die in die Mysterien Eingeweihten durften auf ein heiteres Fortleben, wie

Fergen mitzugeben; ob die Vorstellung von Charon und seinem Nachen eine solche, förmlich dogmatische Festigkeit gehabt habe, um eine so eigenthümliche, in einer handgreiflichen Vornahme ausgeprägte Sitte aus sich zu erzeugen, scheint doch sehr fraglich. Die Sitte selbst, jetzt, wie es scheint, in Griechenland fast nur aus Gräbern späterer Zeit nachweisbar (s. Ross, *Archäol. Aufs.* 1, 29. 32. 57 Anm., Raoul Rochette, *Mém. de l'Inst. de France, Acad. des Inscr.* XIII p. 665f.), muss alt sein (wiewohl nicht älter, als der Gebrauch geprägten Geldes in Griechenland) und hat sich mit der merkwürdigsten Zähigkeit in vielen Gegenden des römischen Reiches bis in späte Zeit, ja durch das Mittelalter und bis in unsere Zeiten erhalten (vgl. z. B. Maury, *La magie et l'astrol. dans l'antiq.* 158, 2). Dass man sie mit der Dichtung vom Todtenfährmann witzig in Verbindung brachte, und dass diese einleuchtende Erklärung der seltsamen Sitte nachträglich zum Volksglauben wurde, ist leicht verständlich. Die Sitte selbst dürfte man eher in Vergleichung zu stellen haben mit allerlei Gebräuchen, durch die man vieler Orten die Todten mit der winzigsten, fast nur symbolischen Gabe beim Begräbniss und im Grabe abfindet (s. einiges der Art bei Tylor, *Primit. cult.* 1, 445ff.). *Parva petunt Manes. pietas pro divite grata est munere, non avidos Styx habet ima deos.* Der Obol mag kleinster, symbolischer Rest der nach ältestem Seelenrecht unverkürzt dem Todten mitzugebenden Gesammthabe desselben sein. τεθνήξῃ, — ἐκ πολλῶν ὀβολὸν μοῦνον ἐνεγκάμενος: die Worte des Antiphanes Maced. (*Anth. Pal.* 11, 168) drücken vielleicht (nur in sentimentaler Färbung) den ursprünglichen Sinn der Mitgabe des Obols treffender aus, als die Fabel vom Charongroschen (vgl. *Anth.* 11, 171, 7; 209, 3). Deutscher Aberglaube sagt: „Todten lege man Geld in den Mund, so kommen sie, wenn sie einen Schatz verborgen haben, nicht wieder" (Grimm, *D. Mythol.*[4] III 441, 207). Deutlich genug scheint hier die, gewiss alte, Vorstellung durch, dass man durch die Mitgabe eines Geldstückes dem Verstorbenen seinen Besitz abkaufe. Und die Kunde von dieser ersten und eigentlichen Bedeutung der Sitte hat sich aus alter Zeit, merkwürdig genug, mit der Sitte selbst ungetrübt erhalten bis in das vorige Jahrhundert, wo J. Chr. Männlingen, *Albertäten* 353 (im Auszug bei A. Schultz, *Alltagsleben e. d. Frau im 18. Jh.* p. 232f.) es ausspricht: diese heidnisch-christliche Sitte, dem Verstorbenen einen Groschen mit in den Sarg zu geben, „solle seyn, dem Todten die Wirthschafft abkauffen, wovon sie in ihrem Leben gut Glück zu haben ihnen einbilden".

es eben ihre Wünsche sich ausmalen mochten, rechnen. Im Grunde war dieses selige Loos, das die Gnade der drunten 283 waltenden Gottheiten verlieh, leicht zu erringen. So Viele waren geweiht und göttlicher Gunst empfohlen, dass der einst so trübe Hades sich freundlicher färbte. Früh schon begegnet der allgemeine Name der „Seligkeit" als Bezeichnung des Jenseits; die Todten ohne viel Unterschied heissen die „Seligen" [1].

Wer freilich die Weihen thöricht versäumt oder verschmäht hatte, hat „nicht gleiches Loos" da drunten, wie der Demeterhymnus sich zurückhaltend ausdrückt. Nur die Geweiheten haben Leben, sagt Sophokles; die Ungeweiheten, denen es dort unten übel geht, wird man sich kaum anders gedacht haben, denn schwebend in dem dämmernden Halbleben der Schatten des homerischen Erebos. Wohlmeinende moderne Ethisirung des Griechenthums wünscht einen recht kräftigen Glauben an unterweltliches Gericht und Vergeltung für Thaten und Charakter des nun Verstorbenen auch bei den Griechen als Volksüber-

[1] Aristophanes, *Tagenist.* fr. 1, 9: διά ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται (οἱ νεκροὶ) μακάριοι· πᾶς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἴχεται κτλ. μακαρίτης war also schon damals ständige und damit ihres vollen Sinnes und Werthes beraubte Bezeichnung des Verstorbenen, nicht anders als unser (von den Griechen entlehntes) „selig". Eigentlich bezeichnet es einen dem Leben der μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες nahekommenden Zustand. Der volle Sinn scheint noch durch in der Anrufung des heroisirten Perserkönigs: μακαρίτας ἰσοδαίμων βασιλεύς Aesch. *Pers.* 633 (νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων Eur. *Alc.* 1003). Vgl. auch Xenoph. *Agesil.* 11, 8: νομίζων τοὺς εὐκλεῶς τετελευτηκότας μακαρίους. Solche Stellen lassen erkennen, dass μακαρίτης, μακάριος der Todte nicht etwa κατ' ἀντίφρασιν genannt wird, wie bisweilen χρηστός (Plut. *Q. Gr.* 5. Auf Grabschriften aber wohl meist eigentlich gemeint), εὐκρινής (Phot. Suid. s. εὐκρινής). μακαρίτης von jüngst Verstorbenen bei späteren Schriftstellern nicht selten. S. Ruhnken, *Tim.* p. 59. Lehrs, *Popul. Aufs* [2] p. 344. Dorisch ζαμερίτας: Phot. s. μακαρίτας. Nur scherzhaft kommt μακαρία „die Seligkeit", das Land der Seligen, d. i. der Todten, vor in Redensarten wie ἄπαγ' ἐς μακαρίαν (Arist. *Eq.* 1151), βάλλ' ἐς μακαρίαν. So auch ἐς ὀλβίαν. ὡς εἰς μακαρίαν· τὸ εἰς ᾅδου. Phot. (μακαρία, Name eines Opferkuchens [Harpocrat. s. νεήλατα], im neugriechischen Gebrauch eines Kuchens bei Leichenbegängnissen. Lobeck, *Aglaoph.* 879).

zeugung anzutreffen. Homer zeigt kaum die schwächsten Anklänge an einen solchen Glauben. Einzig die Meineidigen verfallen bei ihm der Strafe der Unterweltsgötter, denen sie sich selbst, im Eidschwur, gelobt hatten. Auch die „Büsser“ und ihre Strafen, deren Schilderung spätere Nachdichtung dem 284 Gedichte von der Hadesfahrt des Odysseus eingefügt hat, dienen, unbefangen betrachtet, nicht, die Meinung, dass homerische Dichtung den Vergeltungsglauben kenne, zu stärken. Nur diesem Vorbilde folgten spätere Dichter, wenn sie noch einige andere Götterfeinde im Hades ewige Strafen erleiden liessen, etwa den Thamyris, den Amphion (wie die Minyas erzählte), später namentlich den Ixion[1]. Zu einer Illustrirung eines allgemeinen Vergeltungsglaubens liegt hierin nicht einmal ein Ansatz. — Von dem Gericht, das im Hades „Einer“ halte, redet allerdings Pindar (Ol. 2, 59), aber im Zusammenhang einer Schilderung der letzten Dinge, die er den Lehren mystischer Separatisten entlehnt. Von einem Gericht des Hades selbst weiss Aeschylus[2]; aber seine Gedanken über göttliche Strafgerechtigkeit auf Erden und im Jenseits entnimmt er seinem eigenen, von dem Populärglauben streng abgekehrten,

[1] Die Strafe des Ixion für seine Undankbarkeit gegen Zeus bestand nach älterer Sage darin, dass er, an ein geflügeltes Rad gefesselt, durch die Luft gewirbelt wird. Dass Zeus ihn ἐταρτάρωσεν (Schol. Eurip. *Phoen.* 1185) muss jüngere oder doch spät durchgedrungene Sagenbildung sein: nicht vor Apollonius Rhod. 3, 61f. ist von Ixion im Hades die Rede, nachher oft. Vgl. Klügmann, *Annali dell' Inst.* 1873, p. 93—95 (die Analogie mit der Strafe des Tantalos und ihrer Verschiebung aus der Oberwelt in den Hades liegt auf der Hand. S. Comparetti, *Philol.* 32, 237).

[2] Aeschyl. *Eumen.* 273f. Vgl. *Supplic.* 230f. Dass an dieser Stelle der Dichter sagt: ἐκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος lässt doch nur erkennen, dass er in diesen Phantasien vom Gericht im Jenseits nicht eigener Ansicht beliebig folgt (οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος —), aber mit nichten spricht es dafür (wie Dieterich, *Nekyia* 126 anzunehmen scheint), dass er volksthümlicher Ueberlieferung nachspreche, oder nachsprechen könne. Nur theologische Lehre wusste (damals jedenfalls) von solchem Gericht über die Thaten des Lebens im Jenseits: ihrem λόγος folgt (in diesem Einen Punkte) Aeschylos. (S. unten.)

eher ahnungsvoller Lehre der Theologen nachgebenden Geiste. Vollends die drei Hadesrichter, Minos, Rhadamanthys und Aeakos, die über das im Leben auf Erden Begangene drunten Gericht halten, begegnen zuerst bei Platon, in einer Ausmalung jenseitiger Dinge, die Alles eher als den Volksglauben seiner 285 Zeit wiedergiebt[1]. Später ist, wie auch andere Züge der pla-

[1] *Gorgias* cap. 79 ff. (danach *Axioch.* 371 B ff. u. A.). Wo Plato sich dem populären Glauben näher hält, in der *Apologie* 41 A, spricht er von den Richtern im Hades, Minos, Rhadamanthys, Aeakos καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ so, dass von einem Gericht über die im Leben begangenen Thaten nichts gesagt, ein Rechtsprechen über die Verdienste oder Vergehungen des eben aus der Oberwelt Hinuntergestiegenen offenbar nicht vorausgesetzt wird, vielmehr man annehmen muss, dass jene ἀληθῶς δικασταί, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν eben unter den Todten ihr Richteramt üben und in deren Streitigkeiten gerecht entscheiden, ganz so wie Minos in der Nekyia der Odyssee (λ 568—71), wie noch bei Pindar (*Ol.* 2, 75 ff.) Rhadamanthys auf der μακάρων νᾶσος. Nur die Zahl der dort unten weiter Richtenden ist (bei Plato) vermehrt, sogar ins Unbestimmte. Dies scheint der Hergang gewesen zu sein: dass die Andeutung in der Odyssee aufgefasst und, bei fortgesetzter Ausgestaltung des Hadesbildes, zunächst einfach die Anzahl der gleich Minos unter den Todten und über sie richtenden Musterbilder der Gerechtigkeit vermehrt wurde. Der vermehrten Zahl solcher im Hades Richtenden übertrug dann eine (vielleicht nicht ohne ägyptischen Einfluss) von dem jenseitigen Gericht dichtende philosophisch-poetische Speculation das Gericht über die einst im Leben begangenen Thaten der in den Hades Gelangenden. — Die Auswahl ist leicht verständlich. Aeakos, Rhadamanthys und Minos gelten als Vorbilder der Gerechtigkeit: Demosth. *de cor.* 127. Den Minos als Richter im Hades entnahm man der Odyssee λ 568 ff. Den Rhadamanthys kennt als unter den lebendig in das Elysion Entrückten wohnend die Odyssee δ 564. Dort ist er (nicht Richter: es giebt dort nichts zu richten, sondern) πάρεδρος des Kronos, nach Pindar *Ol.* 2, 75. Seit man das Elysion in den Hades hineinzog (wovon später), findet auch Rh. seine Stelle im Hades. Sein Ruhm als gerechtester Richter (s. Kratin. Χείρωνες *fr.* 11 Mein. Plato, *Leg.* 12, 948 B etc.; vgl. auch Plut. *Thes.* 16 extr.) liess ihn leicht neben Minos seine Stelle als Richter über die Todten finden. Auch Aeakos ist als Vorbild der εὐσέβεια (Isokr. 9, 14 u. A.), als Gesetzgeber für Aegina, als Schiedsrichter unter den Göttern selbst (Pindar *I.* 8, 24 f.), zum Richter in der Unterwelt berufen erschienen. Aber seine Stellung als Richter war nicht so unbestritten wie die des Minos und Rhadamanthys. Pindar, so oft er von Aeakos und Aeakiden redet, deutet nichts

tonischen eschatologischen Mythen, das Bild der Hadesrichter (denen man auch Triptolemos gesellte [1]) auch populärer Phan- 286

---

an von einer ausgezeichneten Stelle des Aeakos im Jenseits. Isokrates 9, 15: λέγεται παρὰ Πλούτωνι καὶ Κόρῃ μεγίστας τιμὰς ἔχων παρεδρεύειν ἐκείνοις. Hier ist nur von Ehrung des A. durch einen Sitz in der Nähe des Königspaares die Rede (vgl. Pindar, *Ol.* 2, 75 von Rhadamanthys; Aristoph. *Ran.* 775: es ist Gesetz im Hades, dass der beste Künstler λαμβάνει θρόνον τοῦ Πλούτωνος ἑξῆς; Proedria der μύσται im Hades u. s. w.) nicht von Richteramt. Aeakos gilt als κλειδοῦχος des Hades (Apollod. 3, 12, 6, 10; Kaibel, *epigr.* 646, 4; Pariser Zauberbuch 1464 ff.), als πυλωρός (wie sonst Hades selbst: πυλάρτης. Il, Θ 368) bei Lucian (*d. mort.* 13, 3; 29, 1, 6; 22, 3; *de luct.* 4; *Philopseud.* 25) und Philostratus (*V. Apoll.* 7, 31; p. 285, 32 Ks.). Das Schlüsselamt ist eine (für Aeakos vielleicht in einem Zusammenhang des ihm gewidmeten Cultus mit chthonischen Mächten begründete) hohe Auszeichnung: Schlüssel führen viele Götter, Pluton selbst (Paus. 5, 20, 3) und andere (s. Tafel und Dissen zu Pind., *Pyth.* 8, 4; im Pariser Zauberbuch 1403 der Trimeter: κλειδοῦχε Περσέφασσα, Ταρτάρου κόρη). Es ist schwer zu glauben, dass, dieses eigenthümliche Ehrenamt dem A. zu geben, eine spätere Erfindung sei als die ziemlich banale Richterwürde. Wirklich scheint es, dass Euripides im Peirithoos (*fr.* 591 N.) Aeakos dem Herakles, als dieser in den Hades kam, als Ersten, also wohl gleich am Thore, begegnen liess, und es lässt sich kaum bezweifeln, dass es Erinnerung an das euripideische Stück war, die denjenigen, der gleich am Thor des Pluton dem Herakles begegnet, in den „Fröschen" (V. 464) als „Aeakos" zu benennen bewog, zwar nicht den Aristophanes selbst (s. Hiller, *Hermes* 8, 455): aber einen belesenen Grammatiker. Weil die Dichtung vom Schlüsselamt des Aeakos an der Pforte des Hades alt und durch angesehene Zeugen vertreten war, ist, trotz Plato, der Glaube an sein Richteramt nie ganz durchgedrungen.

[1] Plato, *Apol.* 41 A. Offenbar ist dies attische Dichtung. Plato nennt zwar den Triptolemos neben Minos und den anderen Richtern; es scheint aber, dass der Vorstellung der Athener Minos, den bei ihnen namentlich die Bühne als Landesfeind beschimpfte (s. Plut. *Thes.* 16), unter den Vorbildern der Gerechtigkeit unbequem war, und dass sie ihn durch ihren Triptolemos in der Dreizahl der Richter ersetzen wollten. So findet sich denn Triptolemos nicht neben dem Minos, sondern an seiner Stelle auf dem Unterweltsbild der Vase von Altamura (Tript., Aeakos, Rhadam.), auf einem analogen Bilde einer Amphora zu Karlsruhe (Aeak. Triptol; links abgebrochen wohl Rhadamanthys, nicht Minos. Vgl. Winkler, *Darst. d. Unterwelt auf unterit. Vasen* p. 37). Dass übrigens die drei Gerechten auf jenen Vasenbildern Gericht über die im Leben begangenen Thaten halten, ist mit nichts angedeutet, ja, genau genommen,

tasie vertraut geworden, wie Anspielungen in später Literatur, vielleicht auch Darstellungen der Unterwelt auf Bildern unteritalischer Vasen merken lassen. Aber dass in der Blüthezeit griechischer Bildung der Glaube an Richter und Gericht über die im Leben auf Erden begangenen Thaten, das im Hades über Alle gehalten werde, im Volke Wurzeln geschlagen habe, ist unbewiesen und liesse sich durch einen Beweis ex silentio als völlig irrig nachweisen. Wo aber keine Richter sind, da findet auch kein Gericht statt.

Man kann wohl oft versichert sehen, der Glaube an eine jenseitige Vergeltung guter und böser Thaten sei den Griechen aus den eleusinischen Mysterien zugeflossen. Es ist aber im Gegentheil zu sagen: wenn und soweit die Griechen solchen Vergeltungsglauben gehabt und gehegt haben, sind die Myste-
287 rien von Eleusis daran gänzlich unbetheiligt gewesen. Man bedenke doch: Eleusis weiht, mit einziger Ausnahme der Mordbefleckten, Griechen aller Arten, ohne ihre Thaten, ihr Leben oder gar ihren Charakter zu prüfen. Den Geweiheten war seliges Leben im Jenseits verheissen, den Ungeweiheten trübes Loos in Aussicht gestellt. Die Scheidung wurde nicht nach Gut und Böse gemacht: „Pataekion der Dieb wird nach seinem Tode ein besseres Loos haben, weil er in Eleusis geweiht ist, als Agesilaos und Epaminondas" höhnte Diogenes der Cyniker. Nicht das bürgerliche oder moralische, das „geistliche" Verdienst allein entscheidet. Man wird sich darüber nicht sehr verwundern: die meisten Religionen halten es so. Jedenfalls aber: einem Gericht über Tugend und Laster im Hades war durch die in den Mysterien nach ganz anderen Gesichtspunkten ausgetheilten unterirdischen Belohnungen und Strafen vorgegriffen. Wo die Mysterien ernst und wichtig ge-

---

überhaupt nichts von richterlicher Thätigkeit. Deutlich ist nur, dass sie, eben als Muster der Gerechtigkeit, ἐπὶ ταῖσι τοῦ Πλούτωνος οἰκοῦσιν θύραις (wie die Mysten bei Aristophanes, *Ran.* 163), sie geniessen das Recht der πάρεδροι des Götterpaares, daher sie auch auf θρόνοι oder δίφροι sitzen.

nommen wurden, da konnten sie den Gedanken einer Vergeltung guter und böser Thaten im Hades, falls er sich regen wollte, eher zu unterdrücken beitragen: in ihnen ist nichts, was ihn beförderte.

Nun schliesst sich freilich die religiöse Moral unter geistig beweglichen Völkern gern und leicht der bürgerlichen Moral und deren selbständiger Entwicklung an; nur so kann sie die Leitung behalten. Und so mag sich in der Vorstellung vieler Griechen an den Begriff der religiösen Rechtfertigung (durch die Weihen) derjenige der bürgerlichen Rechtschaffenheit angelehnt und neben die Scharen Unseliger, die mit den heiligen Weihen auch das Heil im Jenseits versäumt hatten, sich die nicht geringe Anzahl solcher Menschen gestellt haben, denen Verletzung des Rechtes der Götter, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft im Hades schlimmen Lohn einbringt. Solche, die falsch geschworen, den eigenen Vater geschlagen, das Gastrecht verletzt haben, lässt (in den „Fröschen") Aristophanes dort unten „im Schlamm liegen", eine Strafandrohung, die ursprünglich orphische Privatmysterien den Ungeweiheten in Aussicht stellten, auf moralische Verschuldung übertragend[1]. 288

---

[1] Ar. *Ran.* 145ff. 273ff. „Finsterniss und Schlamm", σκότος καὶ βόρβορος als Strafe und Strafort der ἀμύητοι καὶ ἀτέλεστοι: stammt aus orphischer Lehre: s. Plato, *Rep.* 2, 363 D; Olympiod. ad. Plato, *Phaed.* 69 C. Ungenau geredet, wird dies Schicksal allen ἀτέλεστοι überhaupt angedroht: s. Plutarch, π. ψυχῆς bei Stobaeus *Flor.* 120, 28 (4, 108, 2 Mein.); Aristid. *Eleusin.* p. 421 Dind.; Plotin. *Enn.* 1, 6 p. 8 Kirchh. Plotin deutet gewiss ganz treffend den Grund dieser eigenthümlichen Strafe an: der Schlamm, in dem die Ungeweiheten stecken, bezeichnet sie als μὴ κεκαθαρμένους, der Reinigungen, wie sie die orphischen Weihen anboten, nicht theilhaftig Gewordene, die eben darum in ihrem alten Unrath ewig stecken bleiben (und wegen ihrer Unkenntniss der θεῖα im Dunkel liegen). Es ist eine allegorische Strafe, die nur im Gedankenkreise der orphischen Kathartik und Sühnung einen Sinn hat. Wenn sie bei Aristophanes auf Uebertreter wichtiger bürgerlich-religiöser Gebote angewendet wird, für die sie sich gar nicht eignet, so zeigt diese Entlehnung, dass man eben eine angemessene Hadesstrafe für bürgerliche Vergehen noch nicht ersonnen hatte. Man hatte sich offenbar begnügt, ganz im Allgemeinen anzunehmen, dass im Hades die ἀσεβεῖς (oder doch einige be-

— Den Conflict, in den solche Annahmen mit den Verheissungen der Mysterien gerathen mussten, wird man eben darum weniger empfunden haben, weil man dem Gedanken einer Vergeltung nach moralischer Würdigung gar nicht ernstlich und anhaltend nachging, sondern sich mit leichten Andeutungen begnügte. In wirklicher Noth hat Niemanden in Griechenland diese Vorstellung aufrecht erhalten. Auf Erden erwartete man die Gerechtigkeit der Götter ausgleichend waltend zu sehen; wem 289 daran die Erfahrung den Glauben wanken machte, den hat eine Anweisung auf ein besseres Jenseits nicht getroster gemacht. Man kennt ja den typischen Fall des Diagoras des „Gottesläugners" [1].

3.

Die Ausmalung des Jenseits, so ängstlich sie die Anhänger gewisser mystischer Secten betreiben mochten, blieb für Dichter und Publikum von Athen im fünften Jahrhundert doch wenig mehr als eine Beschäftigung spielender Phantasie, an der man sich mit aller Freiheit des Geistes ergötzen konnte. Als Einrahmung einer burlesken Handlung schien den Komödiendichtern, von Pherekrates an, eine Fahrt in das unbekannte

---

sonders Verruchte unter ihnen) bestraft würden. Schon in dieser allgemeinsten Fassung hat man diese Annahme vielleicht als einen in profanes Publikum hinübergedrungenen, zum Unbestimmten abgeschwächten Nachklang specifisch-theologischer Lehren anzusehen. Der Verfasser der ersten Rede gegen Aristogeiton (Demosth. 25), der (§ 53) von dem εἰς τοὺς ἀσεβεῖς ὠσθῆναι im Hades redet, bekennt sich selbst (§ 11) als Anhänger des Orpheus. — Die μεμυημένοι wohnen im Hades zunächst dem Palaste des Pluton selbst: Arist. *Ran.* 162f., sie haben dort unten das Vorrecht der προεδρία: Laert. Diog. 6, 39. Seit man einen χῶρος εὐσεβῶν und einen χῶρος ἀσεβῶν im Hades unterschied, liess man wohl in dem χ. εὐσεβῶν die Geweiheten, um ihnen doch noch ihre besondere Bevorzugung zu belassen, die προεδρία haben. Auf solche Weise sucht z. B. der (schwerlich vor dem 3. Jahrhundert schreibende) Verf. des Axiochos p. 371 D die eigentlich mit einander unvereinbaren Ansprüche der εὐσεβεῖς und der μεμυημένοι auf Belohnung im Hades auszugleichen.

[1] Sext. Emp. *adv. math.* 9, 53. Suidas s. Διαγόρας.

Land eben recht[1]. Ein Schlaraffenland fabelten sie, wie es einst, als Kronos noch im goldenen Zeitalter regierte, auf Erden war, erwartet die „Seligen“ da unten[2], eine „Stadt der Glückseligkeit“[3], wie man sie sonst wohl am Ende der Welt und noch auf dieser Oberwelt anzutreffen hoffte. Eine Komödie ist es, die „Frösche“ des Aristophanes, in der wir bei Gelegenheit der Hadesfahrt des athenischen Spiessbürgers, der diesmal den Dionysos vorstellt, die Geographie der Unter- 290 welt in deutlicheren Umrissen kennen lernen. Hinter dem acherusischen See mit seinem grämlichen Fährmann lagern sich allerlei Schlangen und Unthiere. An dem im Finstern modernden Schlammpfuhle vorbei, in dem die Meineidigen liegen und die gegen Vater oder Fremdling sich vergangen haben, führt der Weg zum Palaste des Pluton, in dessen Nähe der

---

[1] Hadesfahrten kamen vor in des Pherekrates Κραπάταλοι; Aristophanes Βάτραχοι, Γηρυτάδης; Pseudopherekrates Μεταλλεῖς: wohl auch in des Kratinos Τροφώνιος u. s. w. — Auf einem Gefäss aus Eretria, 5. Jahrh., auf dem eine scheussliche Scene der Marter eines alten, nackt an einen Baum gebundenen Weibes durch drei Satyrn dargestellt ist, meint Jos. Zingerle, *Archäol. epigr. Mittheil. a. Oesterreich* 18, 162 ff. einen Vorgang aus einer in den Hades führenden Komödie jener Zeit parodisch dargestellt zu sehen. Es weist aber nichts auf dem Bilde darauf hin, dass als Schauplatz jener Marterscene die Unterwelt zu denken sei, in der doch auch die Satyrn kaum etwas zu suchen hätten.

[2] Schlaraffenland im Hades: s. namentlich Pseudopherekrates Μεταλλεῖς *fr.* I, II. p. 299 ff. Mein. Anlass zu solchen Scherzen gab vermuthlich die orphische Verheissung eines ewigen Rausches für die Geweiheten, bei dem συμπόσιον τῶν ὁσίων im Hades (Plato, *Rep.* 263 C. μακάρων εὐωχία Arist. *Ran.* 85); die Farben boten die auch in der Komödie längst üblichen Ausmalungen des Wonnelebens unter Kronos im goldenen Zeitalter (vgl. Pöschel, *Das Märchen vom Schlaraffenland* 7 ff.). Das goldene Zeitalter in der Vergangenheit, das Elysium in der Zukunft hatten von jeher gleiche Farbe und Gestalt. S. oben p. 106, 1. Aus diesen alten Ausmalungen eines längst verschwundenen oder nur im Jenseits anzutreffenden Geisterreiches zieht die ganze griechische Literatur der Wunschländer (s. meinen *Griech. Roman* II § 2. 3) ihre Nahrung. Sie macht im Grunde nur den Versuch, jene alten Phantasmen vom Seelenlande in das Leben und auf die bewohnte Erde herüberzuziehen.

[3] ἔστι γ' εὐδαίμων πόλις παρὰ τὴν ἐρυθρὰν θάλατταν. Aristoph. *Av.* 144 f. (Vgl. *Griech. Roman.* 201 ff.)

Chor der in den Mysterien Geweiheten wohnt. Ihnen spendet auch dort unten im Hades die Sonne heiteres Licht, in Myrtenhainen tanzen sie und singen zum Flötenschall Lieder zum Preise der unterweltlichen Götter[1]. Eine Scheidung der Unterweltbewohner in zwei Schaaren, wie sie die Mysterien lehrten, ist durchgeführt, helles Bewusstsein wenigstens bei den Mysten vorausgesetzt, und hieran merkt man wohl den Umschwung seit der Nekyia der Odyssee. Es giebt noch andere Oertlichkeiten im Hades als die Wohnplätze der Geweiheten und der Unfrommen. Auf das Gefilde der Lethe wird angespielt[2]; auf die Stelle, wo Oknos sein Seil flicht, das ihm sofort seine 291 Eselin wieder zernagt. Dies ist eine Parodie, halb scherzhaft, halb wehmütig, auf jene homerischen Gestalten der Sisyphos

[1] λίμνη (der acherusische See: Eurip. *Alc.* 444 und dann oft), Charon: V. 137 ff. 182 ff. 185 ff. — σκότος καὶ βόρβορος 144 ff. 279 ff. 289 ff. Aufenthalt und Leben der Mysten: 159. 163. 311 ff. 454 ff.

[2] τὸ Λήθης πεδίον V. 186. Dies ist die älteste sicher nachweisbare Erwähnung der Lethe, aber eine so beiläufige, dass man wohl sieht, wie Aristophanes nur auf eine seinem Publikum wohlbekannte ältere Erfindung anspielt. Plato verwendet das Λήθης πεδίον mit dem Ἀμέλης ποταμός (nachher 621 C: Λήθης ποταμός) bei seinem, die Palingenesie erläuternden und begründenden Mythus am Schlusse des „Staates", 10, 621 A. Verwenden liess sich diese sinnreiche Dichtung für Anhänger der Metempsychosenlehre vortrefflich: aber dass sie (wie Manche gemeint haben) zum Behuf dieser Lehre, also von Orphikern oder Pythagoreern, erfunden sei, darauf weist nichts hin. Sie soll wohl ursprünglich nichts weiter als die Bewusstlosigkeit der ἀμενηνὰ κάρηνα sinnbildlich erläutern. Spielt schon Theognis (704. 705) darauf an: Περσεφόνην — ἥτε βροτοῖς παρέχει λήθην, βλάπτουσα νόοιο? Andere Erwähnungen der Λήθης πύλαι, Λάθας δόμοι, des Λήθης ὕδωρ sind jünger; älterer Sage entnommen vielleicht der Λήθης θρόνος in dem Bericht von Theseus' Hadesfahrt bei Apollod. *epit.* 1, 24. (Bergks Versicherung: „Die Vorstellung von dem Quell und Fluss Lethe ist sicher eine alte, volksmässige: jener Brunnen ist nichts anderes als der Götterquell: wer aus demselben trinkt, vergisst alles Leid" u. s. w. [*Opusc.* 2, 716] entbehrt jeder thatsächlichen Begründung). Der Lethefluss wurde in späterer Zeit auch wohl, wie der Acheron, die Styx, auf Erden localisirt: in dem Fl. Limia in Gallaecia, fern am Westmeer, fand man das *Oblivionis flumen* wieder (Berichte aus 137 v. Chr.: Liv. *epit.* 55; Flor. 1, 33, 12; Appian. *Hisp.* 72; Plut. *Q. Rom.* 34. — Vgl. Pomp. Mela 3, § 10; Plin. *n. h.* 4, § 115. Thörichte Aetiologie bei Strabo III p. 153).

und Tantalos, ein kleinbürgerliches Gegenstück zu jener homerischen Aristokratie der Götterfeinde, deren Strafen nach Goethes Bemerkung Abbildungen ewig fruchtlosen Bemühens sind. Aber was hat der gute Oknos begangen, dass auch ihn dieses Schicksal ewig zielloser Mühen trifft? Er ist ein Mensch wie andere. „Der bildet ab das menschliche Bestreben.“ Dass man solche Gestalten eines harmlos sinnreichen Witzes in den Hades versetzen mochte, zeigt, wie weit man von schwerem theologischen Ernst entfernt war.

4.

Anschaulich müsste die Wandlung der Vorstellung vom jenseitigen Leben seit Homers Zeiten uns entgegentreten in dem Bilde der Unterwelt, mit dem Polygnot von Thasos die eine Wand der Halle der Knidier zu Delphi geschmückt hatte. Den Inhalt dieser malerischen Schilderung kennen wir ja genau aus dem Berichte des Pausanias. Da ist nun überraschend wahrzunehmen, wie schwach in dieser Zeit, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, die Höllenmythologie entwickelt war. Dargestellt war die Befragung des Tiresias durch Odysseus; die Schaaren der Heroen und Heroïnen der Dichtung nahmen daher den breitesten Raum ein. Die Strafgerechtigkeit der Götter illustrirten die Gestalten der homerischen „Büsser“ Tityos, Tantalos, Sisyphos. Aus der heroischen Gesellschaft heraus führt Oknos mit seiner Eselin. Nun aber der Lohn der Tugend, die Strafe der Uebelthaten? Die schlimmsten Vergehungen, gegen Götter und Eltern, werden geahndet an einem Tempelräuber, dem eine Zauberin Gift zu trinken giebt[1], und einem pietätlosen Sohne, den der eigene Vater würgt[2]. Von solchen Verbrechern geschieden sind die „Ungeweiheten“, 292

[1] So wird man ja wohl die Worte verstehen müssen, mit denen Pausanias (10, 28, 5), nach seiner albernen Manier, den Vorgang umschreibt, statt ihn einfach zu beschreiben. (Allzu künstliche Deutung des Vorgangs bei Dümmler, *Delphika* [1894] p. 15.)

[2] Paus. 10, 28, 4.

welche die eleusinischen Mysterien gering geachtet haben. Weil sie die Vollendung der Weihen versäumt haben, müssen sie nun, Männer und Weiber, in zerbrochenen Scherben Wasser in ein (durchlöchertes) Fass schöpfen, in nie zu vollendender Mühe[1]. Im Uebrigen sieht man keine Richter, welche die Seelen in zwei Schaaren zu scheiden hätten, von den Schreck- 293 nissen der Unterwelt nichts als den leichenfressenden Dämon Eurynomos, der dem Maler wohl aus irgend einer localen Sage bekannt geworden war[2]. Von Belohnung der „Guten“ zeigt sich keine Spur; selbst die Hoffnungen der in den Mysterien Geweiheten sind nur bescheiden angedeutet in dem Kästchen, das Kleoboia, mit Tellis in Charons Kahn eben heranfahrend, auf den Knieen hält[3]. Das ist ein Symbol der heiligen Weihen der Demeter, die Kleoboia einst von Paros nach Thasos, der Heimath des Polygnot, gebracht hatte.

Von dieser den homerischen Hades nur leise umgestaltenden Bilderreihe[4] blicke man hinüber etwa auf die Marterscenen

---

[1] S. Anhang 3.

[2] Eurynomos, schwarzblauen Leibes, wie eine Schmeissfliege, mit bleckenden Zähnen, auf einem Geierfell sitzend: Paus. 10, 28, 7. In der Literatur scheint seiner nirgends gedacht gewesen zu sein; ob die Angabe des Pausanias, dass er ein δαίμων τῶν ἐν Ἅιδου sei, der den Leichen das Fleisch von den Knochen fresse, mehr als eine Vermuthung ist, bleibt undeutlich. In der That soll wohl das Geierfell die Natur des darauf sitzenden Dämons als eine dem Geier verwandte bezeichnen. Dass der Geier Leichen frisst, haben die Alten oft beobachtet (s. Plut. *Romul.* 9 etc.: Leemanns zu Horapollo p. 177). Welcker (*Kl. Schr.* 5, 117) sieht in Eurynomos nichts als „die Verwesung“, also eine lediglich allegorische Gestalt. Vielmehr dürfte er ein ganz concret gedachter (mit einem euphemistischen Beinamen benannter) Höllengeist sein, nach Art jener kleineren Höllengeister wie Lamia, Mormo, Gorgyra, Empusa u. s. w. (von denen unten ein Wort), dem Maler aus irgend einer localen Ueberlieferung bekannt. Er frisst den Leichen das Fleisch ab: so nennt ein spätes Epigramm (Kaibel 647, 16) den Todten λυπρὴν δαῖτα Χάρωνι. Aber schon bei Sophokles, *El.* 543: Ἅιδης ἵμερον τέκνων τῶν ἐκείνης ἔσχε δαίσασθαι (s. Welcker, *Syll.* p. 94).

[3] Paus. 10, 28, 3. Vgl. O. Jahn, *Hermes* 3, 326,

[4] In den Grenzen der epischen Nekyien halten sich wesentlich auch die Unterweltsbilder auf unteritalischen Vasen des 3. Jahrhunderts. Zu einigen wenigen Typen der im Hades Büssenden (Sisyphos, Tantalos,

etruskischer Unterweltbilder oder auf die Pedanterien vom Todtengerichte am Tage der Rechtfertigung u. s. w., wie sie 294 die Aegypter in Bild und Schrift breit ausgeführt haben. Vor der trüben Ernsthaftigkeit, mit der dort ein phantasiearmes Volk aus einmal mit Anstrengung ergriffenen Speculationen und Visionen sich ein starres, lastendes Dogma geschmiedet hat, waren die Griechen durch ihren Genius bewahrt. Ihre Phantasie ist eine geflügelte Gottheit, deren Art es ist, schwebend die Dinge zu berühren, nicht wuchtig niederzufallen und mit bleierner Schwere liegen zu bleiben. Auch waren sie für die Infectionskrankheit des „Sündenbewusstseins“ in ihren guten Jahrhunderten sehr wenig empfänglich. Was sollten ihnen Bilder unterweltlicher Reinigung und Peinigung von Sündern aller erdenklichen Arten und Abstufungen, wie in Dantes grauser Hölle? Wahr ist es, dass selbst solche gräuliche christliche Höllenphantasien sich zum Theil aus griechischen Quellen speisen. Aber es war der Wahn einzelner sich absondernder Secten, der Bilder dieser Art hervorrief und sich einer philosophischen Speculation zu empfehlen vermochte, die in ihren trübsten Stunden allen Grundtrieben griechischer Cultur zürnend absagte. Das griechische Volk, seine Religion und auch die Mysterien, die der Staat verwaltete und heilig hielt, darf man von solchen Abirrungen freisprechen.

Danaïden) kommen Andeutungen aus den Hadesfahrten des Theseus und Peirithoos, Herakles, Orpheus hinzu. Alle Ausdeutung ins Mystisch-Erbauliche (wie sie noch in Baumeisters *Denkm.* 1926—1930 angeboten wird) hält man mit Recht jetzt ganz von diesen Bildern fern. (Orpheus erscheint dort nicht als Stifter und Prophet der Mysterien, sondern einfach als mythischer Sänger, der in die Unterwelt stieg, um die Eurydike freizusingen. Das hält gegen Kuhnert, *Arch. Jahrb.* 8, 104 ff., *Philol.* 54, 193 mit Recht fest Milchhöfer, *Philol.* 53, 385 ff.; 54, 750 f.). Auf das Loos der Menschen im Allgemeinen wird mit nichts angespielt. Auch das auf der Vase von Canosa links neben Orpheus stehende Elternpaar mit dem Knaben muss der Sagenwelt angehören. (Dionys und Ariadne, wie Winkler, *Darst. d. Unterw. auf unterit. Vasen* 49, meint, kann freilich das Paar unmöglich darstellen. Aber auch schwerlich eine ganze Mystenfamilie, wie auch Milchhöfer annimmt.)

Anhang.

---

1. Zu S. 142.

132 **Blitztod heiligt** in manchen Sagen den Getroffenen und erhöht ihn zu göttlichem (ewigem) Leben. Man denke an Semele, die da ζώει ἐν Ὀλυμπίοις ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραυνοῦ (Pind. *Ol.* 2, 27), an Herakles und sein Verschwinden von dem durch den Blitz des Zeus entzündeten Holzstoss (s. namentlich Diodor 4, 38, 4. 5), an die Parallelberichte von Entrückung oder Blitztod des Erechtheus (oben p. 136, 3). Den Volksglauben spricht sehr deutlich aus Charax bei Anon. *de incredib.* 16, p. 335, 5 ff. West., bei Gelegenheit der Semele: κεραυνοῦ κατασκήψαντος ἠφανίσθη· ἐκείνην μὲν οὖν, ὁποῖα ἐπὶ τοῖς διοβλήτοις λέγεται, θείας μοίρας λαχεῖν φήθησαν. (Hier wird Semele unmittelbar durch einen Blitztod in den Himmel erhoben: das ist eine bei späteren Autoren mehrfach vorkommende Sage. Ζεὺς τὴν Σεμέλην ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν οὐρανὸν κομίζει διὰ πυρός: Aristid. 1, 47 Dind. Vgl. Philostr. *imag.* 1, 14; Nonnus *Dionys.* 8, 409 ff. Auch Pindar *a. a. O.* so zu verstehen, legen seine eigenen Ausdrücke sehr nahe.) Im Allgemeinen: ὁ κεραυνωθεὶς ὡς θεὸς τιμᾶται (Artemidor. *onir.* 94, 26 ff.), als ein ὑπὸ Διὸς τετιμημένος (ibid. 93, 24). Den Glauben an solche Erhöhung des Sterblichen durch seines Leibes Vernichtung und Läuterung im heiligen Blitzfeuer (einem πῦρ καθάρσιον [s. p. 31, 2] von höchster Kraft) für spät entstanden zu halten (mit Wilamowitz, *Ind. schol. Gotting. hib.* 1865, p. 12. 13), weil uns zufällig erst späte Zeugen mit ausdrücklichen Worten von ihm reden, ist nicht wohlgethan. So erhabene Vorstellungen brachte später Volkswahn nicht mehr neu hervor; auch geben sie sich deutlichen Ausdruck schon in alten Sagen und Sitten: in den schon berührten Sagen von Semele (s. besonders Diodor. 5, 52, 2), Herakles, Erechtheus, Asklepios; so fuhr der Blitzstrahl in das Grab des Lykurg (wie später des

Euripides) als des θεοφιλέστατος καὶ ὁσιώτατος (Plut. *Lycurg.* 31). Heroisirung des Olympiasiegers Euthymos bezeichnete es, als in seine Standbilder zu Lokri und Olympia der Blitz fuhr; Plin. *n. h.* 7, 152. Der Leichnam des vom Blitz Erschlagenen bleibt unverweslich; Hunde und Raubvögel wagen sich nicht daran: Plut. *Symp.* 4, 2, 3; an der Stelle, an der ihn der Blitz traf, muss er bestattet werden (Artemidor. *onir.* 95, 6; vgl. Festus p. 178 b, 21 ff.; Plin. *n. h.* 2, 145). Ueberall tritt hervor, wie der διόβλητος als geheiligt gilt. Das hindert nicht, dass andere Male der Blitztod als Strafe eines Frevels gilt: wie in dem Falle des Salmoneus, des Kapaneus u. A. Uebrigens wird selbst bei solchen Beispielen bisweilen an Erhöhung des Getroffenen durch den Blitztod gedacht. So entschieden, wenn Euripides in den Hiketiden den blitzerschlagenen Kapaneus einen ἱερὸς νεκρός nennen lässt (v. 937), seinen τύμβος (*rogus*) einen ἱερός (984). ἱερός bedeutet niemals „verflucht“, wie das lat. *sacer:* stets ist es ein ehrendes Beiwort. Kapaneus heisst hier „heilig“, wie Astakides, zu ewigem Leben entrückt, ἱερός heisst bei Kallimachus; wie Hesiod von dem ἱερὸν γένος ἀθανάτων redet (τύμβος ἱερός: vgl. Soph. *O. C.* 1545; 1763). Man darf nicht übersehen, dass Euripides hier, wo er Freunde des Kap. reden lässt, diesen keineswegs als Frevler auffasst (wie sonst die Tragödie, auch er selbst in den Phoenissen; wie selbst in den Suppl. der Feind, v. 496 ff., der aber auch Amphiaraos zur Sühne für Frevel entrafft werden lässt). Er lässt ihn ja als das gerade Gegentheil eines ὑβριστής hochpreisen durch Adrast, v. 863 ff. Offenbar soll der alsbald folgende Opfertod der Euadne nicht einem Frevler und Götterfeinde gelten dürfen: darum bildet Eur. das Bild des Kapaneus ins Edle um; und nun kann ihm der Blitztod des Helden nicht als Strafe gelten, sondern als Auszeichnung. So wird aus ihm ein ἱερὸς νεκρός. Das war aber nur möglich, wenn die Vorstellung, dass Blitztod unter Umständen den Getroffenen ehre und in ein höheres Dasein erhebe, damals bereits allgemein verbreitet und anerkannt war: Euripides giebt somit für das Vorhandensein solches Glaubens zu seiner Zeit das bestimmteste Zeugniss. (Als ein Todter höherer Art soll Kapaneus denn auch von den anderen Leichen getrennt und παρ᾽ οἴκους τούσδε 940 — d. i. vor dem ἀνάκτορον der Göttinnen zu Eleusis [89. 291] — verbrannt werden: 937. 940. 1012 ff.) — Asklepios endlich hat doch niemals, wenn man von seinem Blitztode erzählte (so schon Hesiod. *fr.* 109 Rz.), darum

als gänzlich dem Leben entrückt gegolten: als Heros oder Gott lebte er ja für alle Zeiten, segensreich thätig, weiter. Zeus lässt ihn unsterblich fortleben (Luc. *dial. deor.* 13), nach späterer Sagenwendung im Sternbilde des Ophiuchos (Eustath. καταστ. VI. Hygin., *p. astron.* 2, 14); die ächte alte Vorstellung wird doch eben die sein, dass er durch Zeus' Blitzstrahl zu unsterblichem Leben entrafft worden sei. Ganz treffend also Minucius Felix 22, 7; *Aesculapius, ut in deum surgat, fulminatur.*

2. **Zu S. 277.**

μασχαλισμός.

253 ἐμασχαλίσθη sagt vom ermordeten Agamemnon Aeschylus, *Choeph.* 439; ὑφ' ἧς (Κλυταιμνήστρας) θανὼν ἄτιμος ὥστε δυσμενὴς ἐμασχαλίσθη, von demselben, Sophokles, *El.* 445. Welche Greuel dieses kurze Wort umschrieb, muss damals athenisches Publicum ohne weiteres verstanden haben. Genaueren Bericht geben Photius und Suidas, s. μασχαλίσματα (vgl. Hesych. s. μασχαλίσματα; Apostolius *prov.* 11, 4), die als ihren Gewährsmann Aristophanes von Byzanz nennen (nicht aus Aristophanes — von dem sie mehrfach abweichen — aber aus verwandter Quelle schöpfen die zwei Versionen des Scholions zu Soph. *El.* 446, und Etym. M. 118, 22 f.). Danach hiess μασχαλισμός eine Vornahme des Mörders (οἱ φονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς — Arist.) an dem Leichnam des Ermordeten: er schneidet ihm die Extremitäten ab, reiht die abgeschnittenen Theile zu einer Kette auf und hängt diese um. Wem hängt er sie um? sich selbst? oder vielmehr dem Ermordeten? Aristophanes redet unbestimmt; der Schol. Soph. *El.* 445 spricht in der ersten Version von „sich" (ἑαυτοῖς, p. 123, 17 Papag.), in der zweiten von „ihm", dem Ermordeten: περὶ τὴν μασχάλην αὐτοῦ ἐκρέμαζον αὐτά [τὰ ἄκρα]: p. 123, 23; vgl. 124, 5); und so meint es auch wohl Schol. Apoll. Rhod. 4, 477. Deutlich vom Umhängen des Nackens des Todten redet Etym. M. 118, 28. 29. Dies wird schliesslich das Glaublichste sein. Der Mörder hing die Theile, an einer Schnur aufgereiht, dem Ermordeten um den Hals und zog die Schnur unter den Achseln (μασχάλαι) durch — eine Vornahme, die so wenig „unmöglich" ist (wie gesagt worden ist), dass Jeder sie leicht selbst ausführen kann; er wird dann die Enden der Schnur auf der Brust sich kreuzen lassen und sie, nachdem er sie unter den Achseln durchgezogen hat, auf dem Rücken zusammenknüpfen. Von dem Durchziehen unter den Achseln heisst

die ganze Vornahme μασχαλισμός, und die also an dem Todten befestigten eigenen μόρια desselben μασχαλίσματα (Aristoph.)

Wer diese Beschreibung des μασχαλισμός als unrichtig verwerfen will (was neuestens geschieht), müsste vor Allem sagen können, woher Aristophanes von Byzanz, dem, wer seine Art kennt, beliebige Improvisation oder Verbergung seiner Unwissenheit durch erfundene Berichte ja niemals zutrauen wird, seine Mittheilungen habe nehmen können, wenn nicht aus thatsächlicher Kunde und historischer Ueberlieferung. Dass er sie aus Pressung und eigenmächtiger Ausdeutung der Wörter μασχαλίζειν, μασχαλισμός gewonnen haben könne, schliesst die Natur dieser Wörter aus. Sie bieten gar keine Handhabe für den speciellen Inhalt seines Berichts. Zwar, man kann gewiss nicht sagen (mit Wilamowitz zu Aesch. *Choeph.* 439), dass die „Grammatik" verbiete, die Erklärung des Vorgangs beim μασχαλίζειν, wie sie Aristophanes giebt, für richtig zu halten. ἐμασχαλίσθη, er musste das μασχαλίζειν, den μασχαλισμός an sich erdulden, kann gleichmässig correct bei jeder möglichen Deutung des Wesens des μασχαλισμός gesagt werden. Aber das Wort selbst bezeugt auch, an und für sich, nicht die ausschliessliche Richtigkeit der Erklärung des Aristophanes: es bezeichnet ganz unbestimmt einen Vorgang, bei dem irgendwie die μασχάλαι mitspielen. Verba auf ιζειν, von Benennungen einzelner Körpertheile abgeleitet, bezeichnen je nach Umständen die verschiedenartigste Thätigkeit an und mit dem Körpertheil. Vgl. κεφαλίζειν, αὐχενίζειν, τραχηλίζειν, λαιμίζειν, ὠμίζειν, ῥαχίζειν, χειρίζειν, δακτυλίζειν, γαστρίζειν, σκελίζειν (und doch auch πυγίζειν). Welche Art der Thätigkeit an den μάσχαλαι das μασχαλίζειν bezeichne, lässt sich aus der blossen Form des Verbums nicht ablesen. Um so mehr muss man sich an des Aristophanes anderswoher, aus thatsächlicher Kenntniss, gewonnene Aufklärung halten. Dass μασχαλίζειν, formal betrachtet, auch wohl bedeuten könnte: den Arm an der Achselhöhle aus der Schulter reissen (wie Benndorf, *Monument von Adamklissi* p. 132, Anm. es deutet), mag nicht unmöglich sein (wiewohl ein solches ἐκμοχλεύειν τὸν βραχίονα ἐκ τῆς μασχάλης doch eher ἀπομασχαλίζειν, ἐκμασχαλίζειν heissen sollte). Aber dass das Verbum unter den mancherlei denkbaren Bedeutungen gerade diese habe, ist durch nichts indicirt; am wenigsten durch die Bildwerke, auf denen Götter ihren besiegten Gegnern den rechten Arm auszureissen scheinen. In solchen Scenen, meint Benndorf, sei der μασχαλισμός dargestellt. Sollte man aber

wirklich diese verrufene Praktik feiger Mörder den Göttern selbst zugetraut haben? Es sagt uns auch Niemand, dass hier der μασχαλισμός abgebildet sein solle; das wird nur aus einer gewissen Aehnlichkeit der Abbildungen mit der selbst noch nicht als richtig erwiesenen Annahme von dem Wesen des μασχαλίζειν geschlossen; — und dann soll wieder umgekehrt die Richtigkeit jener Annahme aus der Uebereinstimmung mit den Bildern bewiesen werden? Der handgreiflichste Cirkelschluss.

Die Angaben des Aristophanes zu verwerfen, giebt es keinen haltbaren Grund, wie es deren, um einen solchen Zeugen zu discreditiren, sehr gewichtige geben müsste. Sein Bericht, den er selbst durchaus nicht wie zweifelnd oder nur vermuthend vorbringt, muss eben darum als einfache Mittheilung feststehender Thatsachen gelten. Er wird übrigens — wenn es dessen bedürfte — als richtig noch besonders bestätigt durch das Dasein des Begriffs und Wortes: μασχάλισμα. μασχαλίσματα können ja nur sein die Erträgnisse des μασχαλισμός; es sind eben die abgeschnittenen μόρια des Ermordeten, mit denen sie auch Aristophanes identificirt. Σοφοκλῆς ἐν Τρωΐλῳ πλήρη μασχαλισμάτων εἴρηκε τὸν μασχαλισμόν (wohl gedankenlos hingeschrieben statt: τὸν τράχηλον): Suidas s. ἐμασχαλίσθη (Soph. *fr.* 566). Bestand das μασχαλίζειν im Auslösen des Armes aus dem Gelenk, so wäre nicht zu sagen, was denn nun solche μασχαλίσματα sein könnten. Sie sind ohne allen Zweifel identisch mit dem, was sonst in Schilderungen solcher mörderischer Verstümmelung Todter genannt wird ἀπάργματα (Jason beim Mord des Apsyrtos ἀπάργματα τάμνε θανόντος Apoll. Rhod. 3, 377. Vgl. Schol. und Etym. M. 118, 22 ff.), ἀκρωτηριάσματα, τόμια (τὰ ἀποτμήματα καὶ ἀκρωτηριάσματα τοῦ νεκροῦ Hesych.). Diese Ausdrücke lassen darauf schliessen, dass die ganze Vornahme den Gemordeten wie ein Opferthier irgend welchen ἀποτρόπαιοι weihen sollte. Die μασχαλίσματα sind die ἀπαρχαί von diesem Opferthier. Ja, μασχαλίσματα nannte man, sagt Aristophanes Byz. bei Phot. [Suidas] s. μασχαλίσματα, geradezu auch τὰ τοῖς μηροῖς ἐπιτιθέμενα ἀπὸ τῶν ὤμων (nicht ὤμων, wie die Ausgaben haben; auch Nauck, *Arist. Byz.* p. 221) κρέα ἐν ταῖς τῶν θεῶν θυσίαις. Gemeint sind — bei den bisherigen Behandlungen der Glosse scheint es freilich nicht bemerkt worden zu sein — die von dem rohen Fleisch des ἱερεῖον vor dem Opfer abgeschnittenen, auf die abgetrennten μηροί des Opferthieres gelegten und mit diesen ganz verbrannten Körpertheile; das ὠμοθετεῖν, dessen Homer öfter erwähnt

(A 460 f., B 423 f., γ 456 ff,; μ 360 f., ξ 427 f.). Wenn diese ὠμοθετούμενα auch (vergleichsweise) μασχαλίσματα genannt werden konnten, so zeigt das wiederum, dass beim μασχαλισμός nicht ein Arm ausgerenkt wurde, sondern in der That die Extremitäten des Ermordeten (-ἀκρωτηριάσαντες μόρια τούτου) abgehauen, ἐκ παντὸς μέρους τοῦ σώματος etwas abgeschnitten wurde, wie die Grammatiker, nach Aristophanes, es sagen: denn nur so ist der Vorgang dem beim ὠμοθετεῖν gleich, wobei die Opfernden ἔκοψαν μικρὸν ἀπὸ παντὸς μέλους (Aristonic. in Schol. A 461; Apollon. lex. Hom. 171, 8; Lex. rhetor. bei Eustath. Il. 1, 460, p. 134, 36: ὠμοθέτησαν· τὸ ἀφ' ἑκάστου μέλους τοῦ ἱερείου ἀπετέμοντο καὶ ἀπήρξαντο ἀπ' ὠμοῦ [denn so ist auch hier zu schreiben, obwohl schon Eustathius — zu seiner eigenen Verwunderung — ὤμου vorfand] καὶ ἐνέβαλον εἰς τὰ μηρία κατὰ τὴν θυσίαν); sowie von Eumäos gesagt wird: ὁ δ' ὠμοθετεῖτο συβώτης, πάντων ἀρξάμενος μελέων, Od. ξ 427 f. (durch diese Stelle ἡρμήνευσε [ὁ ποιητής], τί ἐστι τὸ ὠμοθέτησαν. Schol. B. L. Il. A 461; diese Stelle — nicht A 461 — meint auch Hesych. s. ὠμοθετεῖν mit dem: ἐξηγεῖται δὲ αὐτὸς Ὅμηρος. Vgl. auch Dionys. Halic. *antip.* 7, 72, 15).

Ein Abwehropfer, oder, was dasselbe sagen will, ein kathartisches Opfer (resp. ein andeutendes Symbol eines solchen Opfers), soll also der μασχαλισμός eigentlich sein. ἐπὶ ταῖς καθάρσεσιν vollzogen ihn die Mörder (Schol. Soph. *El.* 445); ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλίνειν, wie Aristophanes Byz. (p. 221 N.) sagt, τὸ ἔργον ἀφοσιούμενοι, wie es bei Apostolius, *prov.* 11, 4 heisst. Das sagt Alles dasselbe. Daneben kann immer noch ein anderer Zweck die abergläubischen Gemüther bestimmt haben. Die Verstümmelung des Ermordeten geschah, wie Schol. Soph. *El.* 445 (in der zweiten Version; ähnlich auch in der ersten, p. 123, 18 f.) angiebt, ἵνα, φασίν, ἀσθενὴς γένοιτο πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα. Verstümmelungen des Leibes übertragen sich auf die ausfahrende ψυχή: das ist eine alte, auch dem Homer nicht fremde Vorstellung (vgl. z. B. Od. 11, 40 ff.). Ist der Todte verstümmelt, so wird er z. B. den Speer nicht fassen und führen können, den man in Athen einem Ermordeten, dem ein Rächer aus der Verwandtschaft fehlte, beim Leichenbegängniss vorantrug und auf das Grab pflanzte ([Demosth.] 47, 69; Eurip. *Troad.* 1137 f.; Poll. 8, 65; Ister bei Etym. M. 354, 33 ff.; Bekk. *anecd.* 237, 30 f.), sicherlich doch zu keinem anderen Zwecke, als damit er, da ihm Niemand sonst βοηθεῖ, selbst von der Waffe Ge-

brauch mache, um sich zu rächen. (So pflanzte man bei den Tasmaniern einen Speer dem Todten auf das Grab, damit er eine Waffe im Kampfe habe. Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages* p. 346.) Der griechische Mörder, wenn er ἐμασχάλιζεν, calculirte vielleicht nicht anders, als der Australneger, der dem getödteten Feind den Daumen der rechten Hand abhaut, damit seine Seele den Speer nicht mehr fassen könne. (Spencer, *Princ. d. Sociol.* p. 239.)

254 Bei Sophokles *El.* 446 wischt nach dem μασχαλισμός die Mörderin auch das blutige Mordinstrument an dem Haupte des Ermordeten ab. Mörder thaten das ὥσπερ ἀποτροπιαζόμενοι τὸ μύσος τὸ ἐν τῷ φόνῳ. (Schol.) Auf die Sitte spielen Stellen der Odyssee (μέγα ἔργον, ὃ σῇ κεφαλῇ ἀναμάξεις τ 92), des Herodot und Demosthenes an (s. Schneidewin zur El.); ihr Sinn wird ganz richtig von Eustathius zu Od. τ. 92 angegeben: ὡς εἰς κεφαλὴν δῆθεν ἐκείνοις (τοῖς πεφονευμένοις) τρεπομένου τοῦ κακοῦ. Ein mimisches: εἰς κεφαλὴν σοί. Aehnlichen Sinn hat es, wenn der Mörder dem Ermordeten dreimal Blut aussaugt und dieses dreimal von sich speit: Apollonius von Rhodus schildert eine solche Scene (4, 477 f.); bei Aeschylus kam Aehnliches vor (*fr.* 354; Et. M. erwähnt dies in unmittelbarem Zusammenhang mit dem μασχαλισμός). Der Zweck ist auch hier κάθαρσις des Mörders, Sühnung des Frevels. (ἣ θέμις αὐθέντῃσι δολοκτασίας ἱλέασθαι. Apoll. Rh. ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι στόμα Aesch.) Dreimaliges Ausspeien gehört stets zum Zauber und Gegenzauber; hier wird das Blut des Ermordeten und damit die Macht des aus seinem Blut aufsteigenden Rachegeistes abgewendet (*despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus.* Plin. *n. h.* 28, 35). — Aber welches „Naturvolk" hat primitivere Vorstellungen und handgreiflichere Symbolik als griechischer Pöbel, und vielleicht nicht allein Pöbel, in classischer Zeit in den unheimlichen Winkeln nährte, in die wir hier für einen Augenblick niedergestiegen sind?

3. Zu S. 318.

ἀμύητοι, ἄγαμοι, Danaïden in der Unterwelt.

292 3. Auf dem Unterweltsbilde des Polygnot sah man Gestalten τῶν οὐ μεμυημένων, τῶν τὰ δρώμενα Ἐλευσῖνι ἐν οὐδενὸς θεμένων λόγῳ, einen Greis, einen παῖς, ein junges und ein altes Weib, in zerbrochenen Krügen Wasser in einen πίθος tragend. Pausan. 10, 31, 9. 11. Der Mythus beruht ersichtlich auf ety-

mologischem Spiele: diejenigen, welche die „Vollendung“ in den heiligen τέλη versäumt haben, die ἀτελεῖς ἱερῶν (*hymn. in Cer.* 482) müssen im Reiche der Persephone die ziellose Arbeit des Wasserzutragens in zerbrochenen Gefässen, die Δαναΐδων ὑδρείας ἀτελεῖς (*Axioch.* 371 E.) ausführen. Dass der πίθος τετρημένος sei, sagt Pausanias wohl nur aus Nachlässigkeit nicht; es gehört wesentlich zur Sache (s. Plato, *Gorg.* 493 B. C., Philetaer. com. ap. Athen. 14, 633 E., v. 5, Zenob. *prov.* 2, 6 u. s. w.) und kann keineswegs, wie sich Dieterich *Nekyia* 70 vorstellt, durch die κατεαγότα ὄστρακα ersetzt werden. Dass die οὐ μεμυημένοι, die ἀμύητοι, wie die Inschrift auf dem Gemälde sie nannte (Paus. § 9), gerade die eleusinischen Weihen versäumt hatten, ist, nach der Art wie er § 11 redet, von Pausanias (oder seinem Gewährsmann) nur erschlossen; aber es wird ein richtiger Schluss sein. Die Orphiker übernahmen die eleusinische Fabel, steigerten sie aber (nach Anleitung des volksthümlichen Sprichwortes — eines der Beispiele der ἀδύνατα — κοσκίνῳ φέρειν ὕδωρ [auch römisch: Plaut. *Pseud.* 102; als Gottesurtheil: Plin. *n. h.* 28, 12]) ins Alberne, indem sie im Hades τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν (Plato, *Rep.* 2, 363 D. *Gorg.* 493 B. C.). Erst später (für uns literarisch nicht vor dem *Axiochus*, 371 E; etwas früher vielleicht auf Bildern unteritalischer Vasen des 4./3. Jahrhunderts) begegnet die Sage, nach der die Danaostöchter es sind, denen die Anfüllung des lecken Fasses im Hades als Strafe auferlegt ist. Als Grund solcher Bestrafung der Danaïden wird die Ermordung der Aegyptossöhne im Ehebett angegeben: aber warum dann gerade diese Strafe? Offenbar wird auch an den Danaïden die Nichtvollendung eines wichtigen τέλος durch jene in Ewigkeit ἀτελεῖς ὑδρεῖαι geahndet. Unvollendet war durch ihre eigene Schuld ihr Ehebund (auch die Ehe wird ja oft genug ein τέλος genannt, die Hochzeit durch die προτέλεια eingeleitet und mit den τέλη der Mysterien verglichen) — wobei allerdings vorausgesetzt wird, dass ihre That nicht Sühnung und sie selbst nicht neue Gatten gefunden hatten, sondern etwa gleich nach ihrer Frevelthat in den Hades gesendet worden waren (vgl. Schol. Eurip. *Hecub.* 886, p. 436, 14 Dind.). Die Danaostöchter kamen als ἄγαμοι in die Unterwelt. Vor der Hochzeit zu sterben, galt im Volke als grosses Unglück (s. Welcker *Syll. ep.* p. 49); wesentlich wohl (wie es deutlich ausspricht Euripides *Troad.* 382 ff.), weil dann kein zum Cult seiner Seele Berufener dem Verstorbenen nachblieb. Aber es mag noch

Anderes vorgeschwebt haben. Auf den Gräbern der ἄγαμοι stellte man eine λουτροφόρος auf, sei es ein Bild einer παῖς oder κόρη λουτροφόρος oder ein λουτροφόρος genanntes Gefäss, dergleichen man in gewissen Vasen ohne Boden wiedererkennt (s. Furtwängler, *Samml. Sabouroff*, zu Taf. LVIII, LIX. Vgl. Wolter, *Athen. Mittheil.* 16, 378 ff.). Sollte hiemit ein ähnliches Geschick der ἄγαμοι nach dem Tode angedeutet werden, wie es dann im Besonderen den Danaïden, als mythischen Vorbildern der ἄγαμοι durch eigene Schuld, angedichtet wurde? ein ewiges erfolgloses Wassertragen zum λουτρόν des Brautbades. (Dies setzt als Zweck jenes Wasserzutragens nicht unwahrscheinlich an Dieterich, *Nekyia* 76.)

Ob nun von diesen zwei Sagen die später auftauchende, die von den Danaïden, aus der früher vorkommenden (auch, wie man meint, bereits auf einer schwarzfigurigen Vase dargestellten) von vergeblichem Wassertragen der ἀμύητοι erst nachträglich herausgebildet ist? Ich möchte das nicht mehr so bestimmt annehmen, wie ehemals. Zwar, dass eine nachträgliche Ersetzung der Menschen einer bestimmten Classe, in dieser Sage, durch mythische Vertreter (wie sie die Danaïden wären) schwer zu denken sei, kann ich nicht einräumen (das meint Dümmler, *Delphika* 18 ff., dem aber ein früheres Alter der Geschichte vom Danaïdenfasse glaublich nachzuweisen nicht gelungen ist). Aber sehr bedenklich ist doch, dass die Danaïden diejenige Classe von Menschen, an deren Stelle sie, als deren mythische Repräsentanten, sich geschoben haben müssten, die ἀμύητοι, gar nicht repräsentiren. Sie sind ja keine ἀμύητοι, sondern ἄγαμοι. ἄγαμοι und ihre ἀτελεῖς ὑδρεῖαι im Hades muss der volksthümliche Glaube gekannt haben; daneben mag sich die mystische Dichtung von gleichem Thun derer, die das τέλος der Weihen versäumt hatten, hervorgethan haben, gewiss nicht als Vorbild der Sage von den ἄγαμοι, eher aus dieser (die eine einfachere volksthümliche Art zeigt, auch allein eine bestimmte Beziehung der Mühe beim ziellosen Wassertragen im Hades auf die Art der Versäumniss im Leben erkennen lässt) umgebildet für die Zwecke der mystischen Erbaulichkeit. Die Sage von den ἄγαμοι, durch die concurrirende Erzählung von den ἀμύητοι schon in den Schatten gedrängt, wurde dann vollends aufgesogen, als ein Dichter (einen solchen wird man nothwendig in Anspruch nehmen müssen) auf die Danaïden das anwendete, was auf die ἄγαμοι im Allgemeinen immer noch Brauch und begleitende Sage

bezog: und diese Wendung der Sage trug es dann sowohl über die Volksüberlieferung von den ἄγαμοι als über die Mysterienfabel von den ἀμύητοι, im allgemeinen Bewusstsein davon. — Die Danaïden übrigens (in minderem Grade auch schon die ἀμύητοι) werden gestraft durch ihre ἀτελεῖς ὑδρεῖαι; das kann, solange einfach von ἄγαμοι die Rede war, nicht der Sinn jener ziellosen Mühe gewesen sein, so wenig wie etwa beim Oknos. Noch Xenophon, *Oecon.* 7, 40, lässt merken, dass in Wahrheit jene ziellos sich Abmühenden gar nicht, wie Sünder, Abscheu, sondern Mitleid erwecken sollen. Dort heisst es: οὐχ ὁρᾷς, οἱ εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν λεγόμενοι ὡς οἰκτείρονται, ὅτι μάτην πονεῖν δοκοῦσι; νὴ Δί', ἔφη ἡ γυνή, καὶ γὰρ τλήμονές εἰσιν, εἰ τοῦτό γε ποιοῦσιν. Hier zeigt sich die Gesinnung, aus der die Geschichte ursprünglich geboren wurde.

Den I 275, 2 angedeuteten Zweifeln an der Aechtheit der unter Antiphons Namen überlieferten Tetralogien hätte ich keinen Raum geben sollen. Bei genauerer Prüfung scheinen mir weder die längst ins Auge gefassten sprachlichen Unterschiede zwischen den Tetralogien und den Reden I, V, VI des Antiphon, noch die neulich von Dittenberger (Hermes 31; 32) sehr treffend beobachteten Abweichungen der Tetralogien von attischem Rechte (dem der Verfasser, ähnlich wie die Declamatoren späterer Zeit, stellenweis ein rein phantastisches, zum Reden in utramque partem besser geeignetes „jus scholasticum“ substituirt) — dies Alles scheint, wohl überlegt, doch noch keinen genügenden Anlass zum Zweifel an der sonst so mannichfach bestätigten Identität des Verfassers der Reden und der Tetralogien zu begründen.

S. 130 Z. 8 der Anm. lies: Griech. Roman p. 254.

PSYCHE

Seelencult und Unsterblichkeitsglaube

der

Griechen.

Von

Erwin Rohde.

Dritte Auflage.

Zweiter Band.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Inhalt.

Ursprünge des Unsterblichkeits-glaubens.

Der thrakische Dionysosdienst.

Die volksthümlichen Vorstellungen von Fortdauer der 295 Seelen der Gestorbenen, auf den Seelencult begründet, mit einigen, dem Seelencult im Grunde widersprechenden, aber als solche nicht empfundenen Annahmen der homerischen Seelenkunde verwachsen, bleiben im Wesentlichen unverändert in Kraft durch alle kommenden Jahrhunderte griechischen Lebens. Sie enthielten in sich keinen Keim weiterer Ausbildung, keine Aufforderung zur Vertiefung in das Dasein und die Zustände der nach ihrer Trennung vom Leibe selbständig gewordenen Seele, insbesondere nichts, was den Glauben an selbständige Fortdauer der Seelen hätte steigern können zu der Vorstellung eines unsterblichen, endlos ewigen Lebens. Das fortdauernde Leben der Seele, das der Seelencult voraussetzt und verbürgt, ist durchaus gebunden an das Andenken der auf Erden Ueberlebenden, an die Pflege, den Cult, den diese der Seele des vorangegangenen Vorfahren widmen mögen. Erlischt das Andenken, lässt die verehrende Sorge der Lebenden nach,

so schwindet der Seele des Abgeschiedenen das Element, in dem allein sie noch den Schatten eines Daseins hatte.

Nicht aus dem Seelencult konnte sich der Gedanke einer wahren Unsterblichkeit der Seele, ihres selbständig in eigener Kraft ruhenden unvergänglichen Lebens entwickeln. Griechische Religion, wie sie im Volke Homers lebendig war, konnte solche Gedanken aus sich selbst nicht hervorbilden, auch, wo fremde Hand sie darbot, sich nicht aneignen. Sie hätte denn ihr eigenstes Wesen müssen aufgeben wollen.

Wenn die Seele unsterblich ist, so ist sie in seiner wesentlichsten Eigenschaft dem Gotte gleich; sie ist selbst ein Wesen aus dem Götterreiche. Wer unter Griechen unsterblich sagt, sagt Gott: das sind Wechselbegriffe. Das ist nun aber in der Religion des griechischen Volkes der wahre Grundsatz, dass in der göttlichen Ordnung der Welt Menschenthum und Götterwesen örtlich und wesentlich getrennt und unterschieden sind und bleiben sollen. Eine tiefe Kluft hält die Welten des Göttlichen und des Menschlichen aus einander. Das religiöse Verhältniss des Menschen zum Göttlichen gründet sich wesentlich auf diese Unterschiedenheit; die Ethik des griechischen Volksbewusstseins wurzelt in der freien Ergebung in die, von Leben und Loos der Götterwelt so ganz verschiedene Einschränkung und Bedingtheit menschlichen Vermögens, menschlicher Ansprüche auf Glück und Eigenmacht. Wohl mochten Dichterfabeln von Entrückung einzelner Sterblichen zu göttlich ewigem Leben der vom Leibe ungetrennten Seele auch volksthümlichem Glauben sich einschmeicheln können: das blieben Wunder, in denen göttliche Allmacht bei besonderem Anlass die Schranken der Naturordnung durchbrochen hatte. Ein Wunder auch war es, wenn die Seelen einzelner Sterblichen nach dem Tode in die Heroenwürde und damit zu unvergänglichem Leben erhoben wurden. Die Kluft zwischen Mensch und Gott bestand darum nicht minder fort, starr und abgrundtief. Dass aber die Kluft in Wahrheit gar nicht bestehe, dass eben nach der Ordnung der Natur der innere Mensch,

die „Seele“ des Menschen dem Reiche der Götter angehöre, als ein göttliches Wesen ewiges Leben habe — man sieht leicht die weiteren Consequenzen dieser Vorstellung: — sie würde alle Satzungen der Religion griechischer Volksgemeinden umgestossen haben; niemals konnte dies in griechischem Volke verbreiteter Glaube werden. —

Dennoch tritt seit einer gewissen Zeit in Griechenland, und nirgends so früh in deutlicher Gestaltung wie in Griechenland, der Gedanke der Göttlichkeit, der aus ihrer göttlichen Natur sich ergebenden Unsterblichkeit der Menschenseele hervor. Er gehört ganz der Mystik an, einer zweiten Religions- 296 weise, die sich, von der Volksreligion und ihren Anhängern wenig beachtet, in abgesonderten Secten einen Boden schuf, auf einzelne philosophische Schulen hinüberwirkte, und von da aus noch ferner Nachwelt im Abend- und Morgenlande die Grundvorstellung jeder ächten Mystik, von der wesenhaften Einheit, der religiös zu erzielenden Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Geistes, von der Gottnatur der Seele und ihrer Ewigkeit, lehrend zuführen konnte.

Die Mystik als Lehre und Theorie ist erwachsen auf dem Boden einer älteren Cultpraxis. Was bei den Begehungen eines tief erregten, überschwängliche Ahnungen aufregenden Göttercultes, den Griechenland aus der Fremde herübernahm, in springenden Funken zu momentaner Erleuchtung aufzuckte, ward von der Mystik zu einer vollen, dauernden Flamme aufgenährt. Zum ersten Male begegnet uns, aus mythischer Umhüllung dennoch schon deutlich hervorscheinend, der Glaube an das unvergänglich ewige Leben der Seele unter den Lehren einer mystischen Secte, die sich im Cult des Dionysos vereinigte. Der Dionysoscult muss zu dem Glauben an Unsterblichkeit der Seele den ersten Keim gelegt haben. Wie das geschehen konnte, verständlich zu machen; anschaulich nachzuweisen, wie das Wesen und die innere Art dieses Cultes auf die Erregung der Ahnung unsterblichen Lebens angelegt war — das ist die nächste Aufgabe. —

2.

297 Im Geistesleben der Menschen und Völker ist es nicht eben das Ausschweifende, in irgend einem Sinne Abnorme, zu dem das nachempfindende Verständniss am schwersten den Zugang fände. Man macht, in einer herkömmlichen, zu engen Formulirung griechischen Wesens befangen, es sich nicht immer deutlich, aber, wenn man sich recht darauf besonnen hat, so versteht man es im Grunde mit mässiger Mühe, wie in griechischer Religion, zur Zeit ihrer vollsten Entwicklung, der „Wahnsinn" (μανία), eine zeitweilige Störung des psychischen Gleichgewichtes, ein Zustand der Ueberwältigung des selbstbewussten Geistes, der „Besessenheit" durch fremde Gewalten (wie er uns beschrieben wird) als religiöse Erscheinung weitreichende Bedeutung habe gewinnen können. Tief wirkende Bethätigung fand in Mantik und Telestik dieser Wahnsinn, der „nicht durch menschliche Krankheiten, sondern durch göttliches Hinausversetzen aus den gewohnten Zuständen entsteht"[1]. Seine Wirkungen waren so häufig und anerkannt, dass als eine Erfahrungsthatsache Wirklichkeit und Wirksamkeit eines solchen, von körperlicher Krankheit völlig zu unterscheidenden religiösen Wahnsinns nicht nur von Philosophen, sondern selbst von Aerzten[2] behandelt wird. Uns bleibt eigentlich nur die Einordnung solcher „göttlichen Manie" in den regelmässig arbeitenden Betrieb des religiösen Lebens räthselhaft; die diesem ganzen Wesen zu Grunde liegenden Empfindungen und Erfahrungen sind uns nach zahlreichen Analoga durchsichtig genug. Wollen wir die Wahrheit gestehen, so ist unserem innerlichen Mitempfinden schwerer fast als solches Ueberwallen der Empfindung und alles ihm Verwandte der entgegengesetzte Pol griechischen religiösen Lebens zugänglich, die in ruhiges Maass gefasste Gelassenheit,

[1] Plato, *Phaedr.* 265 A.

[2] z. B. Coel. Aurelian. (d. i. Soranus) *morb. chron.* I § 144 ff., Aretaeus *chron. pass.* I 6 p. 84 K.

mit der Herz und Blick sich zu den Vorbildern alles Lebens, den Göttern, und ihrer, wie der Aether unbewegt leuchtenden Heiterkeit erhebt. 298

Aber wie vertrug sich in Einem Volke der Ueberschwang der Erregung mit dem in feste Schranken gefügten Gleichmaass der Stimmung und Haltung? Diese Gegensätze sind nicht aus Einer Wurzel erwachsen; sie waren nicht von jeher in Griechenland verbunden. Die homerischen Gedichte geben von einer Ueberspannung religiöser Gefühle, wie sie die Griechen späterer Zeit als gottgesandten Wahnsinn kannten und verehrten, noch kaum eine Ahnung. Sie breitete sich unter Griechen aus in Folge einer religiösen Bewegung, man könnte fast sagen Umwälzung, zu der bei Homer höchstens die ersten Ansätze sich fühlbar machen. Sie stammt ihrem Ursprunge nach aus der Dionysosreligion, und tritt mit dieser als ein Fremdes und Neues in griechisches Leben.

Die homerischen Gedichte kennen Dionysos nicht als zu den Göttern des Olymp gehörig. Aber sie wissen von ihm. Zwar als den in heiterer Feier verehrten Weingott nennen sie ihn nirgends deutlich[1]; wohl aber liest man (in der Erzählung von der Begegnung des Glaukos und Diomedes) von dem „rasenden“ Dionys und seinen „Wärterinnen“, die Lykurgos der Thraker überfiel[2]; die Mainas, das im Cult des Dionysos

---

[1] Selbst die spät eingelegten Stellen, Il Ξ 325, Od. ω 74 sind nicht ganz unzweideutig. Sonst gilt entschieden durch beide Gedichte τὸ μὴ παραδιδόναι Ὅμηρον Διόνυσον οἴνου εὑρετήν. (Schol. Od. ι 198.) Lehrs, *Aristarch.*[3] p. 181.

[2] Il. Z 132 ff. Als Scene ist offenbar eine bakchische Festfeier gedacht. Dies zeigen die θύσθλα, welche die Διωνύσοιο τιθῆναι aus den Händen fallen lassen. Das Uebrige ist dunkel. Wer unter den τιθῆναι des Dionys zu verstehen sei, wusste man schon im Alterthum nicht, daher man umsomehr Namen zur Auswahl anbot (vgl. Nauck, *Fr. trag.*[2] p. 17. Voigt, *Mythol. Lex.* 1, 1049). Schwerlich wird man (mit Schol. A zu Z 129) aus der Erwähnung der τιθῆναι zu schliessen haben, dass D. selbst als νήπιος ἔτι καὶ παῖς gedacht sei. Seine ehemaligen τιθῆναι folgen ihm in bakchischer Feier auch nachdem er herangewachsen ist: ganz wie hymn. Homer. 26, 3. 7—10. αἱ Διονύσου τροφοί als der den Gott verehrende

299 „rasende“ Weib, ist eine bekannte Erscheinung, der Vorstellung so vertraut, dass sie in einer Vergleichung zur Verdeutlichung gebraucht werden kann[1]. In dieser Gestalt trat der Cultus des Gottes den Griechen zuerst vor Augen; dies war die Wurzel aller anderen, später so mannichfaltig entwickelten Dionysosfeiern[2]. Den Dionysos Bakcheios „der die Menschen rasend macht“[3] lernten sie kennen, wie er in seiner Heimath verehrt wurde.

Dass die Heimath des Dionysoscultes Thrakien war, sein

Schwarm, τῷ θεῷ ὀργιάζουσαι (in Thessalien): Diodor. 5, 50, 4, in einer Parallelerzählung zu der Sage von Lykurg und den Mänaden. Zu einer Vorstellung des Dionys als λικνίτης würde auch sein Meersprung (V. 135 ff.) nicht passen und besonders nicht das Beiwort μαινομένοιο (132). Freilich erweckt auch dieses Wort Bedenken. Offenbar aus den homerischen Versen herausgesponnen und also für uns werthlos sind die Berichte, in denen Spätere von der Raserei des Dionys erzählen (schon Eumelos in der Εὐρωπία: Schol. AD. Z 131; dann Pherekydes, Achaeus ἐν Ἴριδι: Philod. π. εὐσεβ. p. 36 [Nauck, *Fr. trag.* p. 751]; Eurip. *Cycl.* 3. Wesentlich nach Pherek. wohl Apollod. III 5, 1. Philistus *fr.* 57; Plato, *Leg.* 2, 672 B; Nicander, Ὀφιακ. *fr.* 30 etc.). Grammatische Erklärer dachten auch wohl an eine Hypallage (μαινομένοιο = μανιοποιοῦ, βακχείας παρασκευαστικοῦ. Schol. A. Z 132; vgl. Schol. B p. 182a, 43f. Bekk.) Und in der That liegt hier wohl eine mythologische oder sacrale Hypallage vor: die von dem Gott bewirkte Stimmung seiner Umgebung (μαινόμενοι Σάτυροι Eur. *Bacch.* 129; die Ammen des Dionysos rasend: Nonn. *Dion.* 9, 38 ff.) schlägt auf ihn selbst zurück. Das wäre nicht ohne Beispiel (Dionys, als trunkenmachend, selbst trunken dargestellt: Athen. 10, 428 E. u. a.).

[1] Il. 22, 460: μεγάροιο διέσσυτο μαινάδι ἴση, παλλομένη κραδίην. Die Beweiskraft dieser Stelle für die Bekanntschaft homerischer Hörer mit dem Mänadenwesen (das doch nur, wenn es jedem vor Augen schwebte, als εἰκών dienen konnte) lässt sich nicht auf die Weise, welche Lobeck *Agl.* 285 versucht, beseitigen. μαινάς ist ja eben noch etwas Anderes und Specielleres als μαινομένη (Z 389).

[2] Dass im Cult des Dionys das μαίνεσθαι das Ursprüngliche war, der Wein sich erst später dazu gesellte u. s. w., hat bereits im Jahre 1825, gegen J. H. Voss, O. Müller nachdrücklich hervorgehoben (*Kl. Schr.* II 26 ff.). Man fängt aber erst in allerneuester Zeit vereinzelt an, bei dem Versuch einer genetischen Darstellung der Dionysosreligion von dieser Einsicht auszugehn; so namentlich Voigt in seiner bemerkenswerthen Abhandlung über Dionysos in Roschers *Myth. Lex.* 1, 1029 ff.

[3] ὃς μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους Herodot 4, 79.

Cult, wie bei anderen thrakischen Völkerschaften[1], so insbesondere blühte bei den, den Griechen am besten bekannten 300 südlichsten der zahlreichen thrakischen Stämme, die von der Mündung des Hebros bis zu der des Axios an der Meeresküste und in den darüber liegenden Berglandschaften wohnten, das haben die Griechen selbst oft und vielfach bezeugt[2]. Der Gott, den die Griechen mit gräcisirtem Namen Dionysos nannten, hatte, wie es scheint, bei den vielen gesonderten Stämmen der Thraker wechselnde Benennungen, unter denen Sabos, Sabazios, den Griechen die geläufigsten wurden[3]. Wesen

---

[1] z. B. den Odrysen, die doch weiter nördlich am Hebros sassen. Pomp. Mela II § 18 nennt ausdrücklich die Gebirgszüge des Haemus, der Rhodope, des Orbelus als *sacros Liberi patris et coetu Maenadum celebratos.*

[2] Lobeck, *Aglaoph.* 289 ff.

[3] Sabazios: Σαβάζιον τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσιν. Schol. Ar. *Vesp.* 9. Vgl. Schol. Ar. *Lys.* 388; Diodor. IV 4, 1. Harpocrat. v. Σαβοί; Alex. Polyh. bei Macrob. *Sat.* I 18, 11 (*Sebadius:* vgl. Apul. *met.* 8, 25 p. 150, 11. Die Grundform des Namens scheint *Savos, Savadios* zu sein. Kretschmer, *Einl. in d. Gesch. d. griech. Spr.* 195 f., Usener, *Götternamen* 44). Sabos: Phot. (p. 495, 11. 12 Pors.) Hesych. s. v. Orph. *hymn.* 49, 2 u. s. w. Dass andere den Sabazios einen phrygischen Gott nennen können (Amphitheos π. Ἡρακλείας β. b. Schol. Ar. *Av.* 874; Strabo X p. 470; Hesych s. v.), bestätigt nur die schon von den Alten einmüthig hervorgehobene nächste Verwandtschaft der Thraker und Phryger. Als oberster und Allgott der Thraker wird Sab. (den Andere mit dem Helios identificiren: s. Alex. a. O. Vgl. Sophocl. *fr.* 523) auch wohl Ζεὺς Σαβάζιος genannt (vgl. Val. Max. I 13, 2) bes. aus Inss. (einige bei Rapp, *Dionysoscult* [Progr.] p. 21. So noch: Ins. aus dem Piraeeus Ἐφημ. ἀρχ. 1883 p. 245; Ins. v. Pergamon I 248, 33. 49; aus Pisidien: *Papers of the Amer. school at Athens* II p. 54, 56. *Jovi Sabazio,* Orelli *inscr.* 1259). So findet man ja sogar Ζεὺς Βάκχος, Ζεὺς Ἥλιος (*bull. de corr. hell.* 6, 189). — Der Name Σαβάζιος soll abgeleitet sein von σαβάζειν = εὐάζειν, διὰ τὸν γενόμενον περὶ αὐτὸν εὐασμόν (θειασμόν): Schol. Ar. *Av.* 874; *Lys.* 388. Dann wäre Βάκχος nur eine Umschreibung des gleichen Sinnes: welchen Namen die Alten ja ebenfalls von βάζειν = εὐάζειν ableiten (eigentlich wohl von W. Ϝαχ (ἀχέω) Βάκχος [mit Affrication]; reduplicirt ϜιϜαχος, Ἴακχος, ἰαχέω, ἰακχέω. Vgl. Curtius, *Griech. Etymol.*[5] p. 460. 576). Andere Namen des thrakischen Dionysos sind folgende: Βασσαρεύς (Βάσσαρος Orph. *hymn.* 45, 2), abgeleitet von βασσάρα, dem langen (Fell-?) Gewande der Βασσαρίδες (Βασσάραι: Et. M. v. Βασσάραι, aus Orion und

301 und Dienst des Gottes muss den Griechen früh bekannt und auffallend geworden sein, sei es nun in thrakischen Landen selbst, die sie, in ihre spätere Heimath wandernd, durchzogen haben müssen und mit denen sie seit alter Zeit in vielfachem Verkehr standen, sei es auf griechischem Boden, durch thrakische Stämme oder Haufen, denen in Urzeiten dauernde Sitze in manchen Gegenden Mittelgriechenlands zugeschrieben wurden in vereinzelten Sagen, deren ethnographische Voraussetzungen die grossen Geschichtsschreiber des fünften und vierten Jahrhunderts als thatsächlich begründet nahmen[1].

Der Cult dieser thrakischen Gottheit, in allen Punkten

Schol. Lycophr. 771 compilirt) = Θρᾴκιαι βάκχαι. Bekk. *Anecd.* 222, 26f.; Hesych. s. Βασσάραι. Oder (was der Angabe des Hes. nicht widerspricht) von der Tracht des Gottes selbst: Schol. Pers. 1, 101. (Der Βασσαρεύς wurde übrigens, wie der griechische Dionys in ältester Kunst ja ebenfalls, bärtig, ja *senili specie* dargestellt. Macrob. *Sat.* I 18, 9.) Hiesse Βασσαρεύς „der mit dem langen Fuchspelz Bekleidete“, so würde dieser Name stark erinnern an den des ebenfalls thrakischen Gottes Ζάλμολξις (Ζάλμοξις), der von ζαλμός = δορά ἄρκτου abgeleitet sein soll (Porphyr. *v. Pyth.* 14, freilich aus Antonius Diogenes) und vielleicht „den in ein Bärenfell Gehüllten“ bedeutet (s. Fick, *Spracheinh. d. Indog. Europas* p. 418; Hehn, *Culturpfl.*² p. 474). — Γίγων, ein Name des Dionysos (Et. M. 231, 28); vielleicht der Name des Gottes in der ebendort erwähnten Stadt Gigonos und ἄκρα Γιγωνίς an der Westseite der thrak. Chalkidike. — Unverständlich kurz Etym. M. 186, 32: — βαλιά· διαποικίλος. καὶ τὸν Διόνυσον Θρᾷκες. — Δύαλος Διόνυσος παρὰ Παίοσιν Hesych.

[1] Jedenfalls sind aber unter den „Thrakern“, die nach Thukydides, Ephoros u. A. in Phokis, Böotien u. s. w. ehemals ansässig gewesen sein sollen, eben Thraker zu verstehen, nicht jenes von den wirklich thrakischen Stämmen angeblich ganz verschiedene, unleidlich brave und musterhafte Phantasievolk der „Musenthraker“, von denen nach K. O. Müller's Vorgang Viele vieles zu sagen wissen. Das Alterthum weiss nur von Einer Gattung der Thraker. Diese stehen in Homers Darstellungen von den Griechen nicht so weit in der Cultur ab wie später, nach den Schilderungen bei Herodot und Xenophon. Dennoch ist es hier wie dort dasselbe Volk, von dem die Rede ist. Sie scheinen im Laufe der Zeit gesunken zu sein, richtiger wohl, sie haben die Fortschritte der Anderen (auch ihrer nach Kleinasien gewanderten und dort durch semitische Einflüsse höher gebildeten phrygischen Stammesgenossen) nicht mitgemacht und sind so zurückgeblieben. Sie sind, ähnlich z. B. den Kelten, über einen Zustand halber Civilisirung nie hinaus zu bringen gewesen.

heftig abweichend von dem was wir etwa aus Homer als griechischen Götterdienst kennen, dagegen aufs nächste verwandt dem Culte, in dem das, mit den Thrakern fast identische Volk der Phrygier seine Bergmutter Kybele verehrte, trug völlig orgiastischen Charakter. Die Feier ging auf Berghöhen vor sich, in dunkler Nacht, beim unsteten Licht der Fackelbrände. Lärmende Musik erscholl, der schmetternde 302 Schall eherner Becken, der dumpfe Donner grosser Handpauken und dazwischen hinein der „zum Wahnsinn lockende Einklang" der tieftönenden Flöten[1], deren Seele erst phrygische Auleten erweckt hatten. Von dieser wilden Musik erregt, tanzt mit gellendem Jauchzen[2] die Schaar der Feiernden. Wir hören nichts von Gesängen[3]: zu solchen liess die Gewalt des Tanzes keinen Athem. Denn dies war nicht der gemessen bewegte Tanzschritt, in dem etwa Homers Griechen im Paean sich vorwärts schwingen. Sondern im wüthenden, wirbelnden, stürzenden Rundtanz[4] eilt die Schaar der Begeisterten über die Berghalden dahin. Meist waren es Weiber, die bis zur Erschöpfung[5] in diesen Wirbeltänzen sich umschwangen; selt-

[1] μανίας ἐπαγωγὸν ὁμοκλάν. Aeschyl. in den Ἠδωνοί bei Strabo X p. 470/71 (*fr.* 57), in Betreff der Musik bei den thrakischen Dionysosfeiern überhaupt die Hauptstelle. Im Uebrigen ist es unthunlich, genau zu scheiden zwischen den speciell auf thrakische Dionysosfeste und den auf die ideale Dionysosfeier im Allgemeinen (nicht die thatsächlich geübte rituale Abschwächung der Feier, wie sie vielfach in Griechenland vorkam) bezüglichen Nachrichten der Alten. Beides fällt eben wesentlich zusammen.

[2] σαβάζειν = εὐάζειν. Schol. Ar. *Av.* 874; *Lys.* 388.

[3] αἱ Βάκχαι σιγῶσιν. Diogenian. *prov.* 3, 42.

[4] Völliges Wirbeln um den eigenen Mittelpunkt (wie im Tanz der Derwische) kommt wenigstens sonst in fanatischen Tanzfesten des Alterthums vor: — στροφὴν ὁλοσώματον ὥσπερ οἱ κάτοχοι δινεύοντες. Heliod. *Aethiop.* 4, 17, p. 116, 1 Bk. δίνησις τῶν θεοφορήτων in Phrygien: Orus im Etym. M. 276, 32. Crusius, *Philol.* 55, 565 vergleicht noch Virg. *Aen.* 7, 377 ff.; Alex. Aphrodis. *problem.* p. 6 Us. In dem spartanischen Tanz διαμαλέας [?] traten Silene und Satyrn auf ὑπότροχα [περίτροχα viell. besser Meineke] ὀρχούμενοι. Pollux 4, 104.

[5] Eurip. *Bacch.* 138 ff. 673 ff. Thrakisch: *assiduis Edonis fessa choreis qualis in herboso concidit Apidano* — Propert. I 3, 5 f.

sam verkleidet: sie trugen „Bassaren“, lang wallende Gewänder, wie es scheint, aus Fuchspelzen genäht[1]; sonst über dem Gewande Rehfelle[2], auch wohl Hörner[3] auf dem Haupte. Wild 303 flattern die Haare[4], Schlangen, dem Sabazios heilig[5], halten die Hände, sie schwingen Dolche, oder Thyrsosstäbe, die unter dem Epheu die Lanzenspitze verbergen[6]. So toben sie bis zur äussersten Aufregung aller Gefühle, und im „heiligen Wahnsinn“ stürzen sie sich auf die zum Opfer erkorenen Thiere, packen und zerreissen die eingeholte Beute[7], und reissen mit den Zähnen das blutige Fleisch ab, das sie roh verschlingen

---

[1] *Bassaris* thrakisch: Schol. Pers. 1, 101; Tracht der thrakischen βάκχαι: Hesych. s. βασσάραι. Auch lydisch: ὅστις χιτῶνας βασσάρας τε Λυδίας ἔχει ποδήρεις, Aeschyl. ἐν Ἠδωνοῖς, *fr.* 59. Vgl. Pollux 7, 59. Vielleicht „ein in Lydien eingedrungenes phrygisches Wort“ Kretschmer, *Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* 390. Dionysischer Cult, wohl aus Phrygien eingedrungen, blühte überhaupt in Lydien.

[2] Aus griechischem Bakchantenthum bekannt. So aber schon thrakisch: in den (ganz auf thrakische Sitten bezüglichen) Ἠδωνοί erwähnte Aeschylus die νεβρίδες, die er dort auch αἰγίδας nannte (*fr.* 64).

[3] Die Βάκχαι in Makedonien, die Μιμαλλόνες, in Allem den thrakischen Bakchen gleich, κερατοφοροῦσι κατὰ μίμησιν Διονύσου. Schol. Lycophr. 1237 (Λαφυστίας κερασφόρους γυναῖκας).

[4] *Mentis inops rapitur, quales audire solemus Threicias passis Maenadas ire comis.* Ovid. *Fast.* 4, 457 f.

[5] Theophrast. *char.* 16 (p. 18, 7 Foss.); Artemidor, *onirocr.* 2, 13 p. 106, 9.

[6] Schlangen und Dolche in den Händen der μιμαλλόνες καὶ βασσάραι καὶ λυδαί, im Aufzug des Ptolemaeus Philad.: Kallixenos b. Athen. 5, 198 E. — Schlangen und θύρσοι im Apparat der ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς γυναῖκες in Makedonien, der Κλώδωνες καὶ Μιμαλλόνες, welche πολλὰ ταῖς Ἠδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἷμον Θρῄσσαις ὅμοια δρῶσιν: Plut. *Alex.* 2 (bei Gelegenheit der Schlange der Olympias, die den thrakisch-dionysischen Weihen ganz besonders ergeben gewesen sei. Vgl. den Brief der Ol. an Alexander, Ath. 14, 659 F). — θύρσοι der makedonischen Μιμαλλόνες: Polyaen. 4, 1. Schol. Pers. 1, 99. — „Noch jetzt“ schmückt Epheu die Thyrsosstäbe in *Thraciae populis sollemnibus sacris.* Plin. *n. h.* 16, § 144. — Der νάρθηξ des Thyrsos eigentlich eine Hirtenlanze: Clem. Alex. *protrept.* 11 c.

[7] Eurip. *Bacch.* 725 ff. und sonst oft.

Man kann nach dichterischen Schilderungen und bildlichen Darstellungen sich die Vorgänge dieser fanatischen Nachtfeiern leicht weiter ausmalen. Aber welchen **Sinn** hatte das Alles? Man wird ihm am ehesten nahekommen, wenn man, alle aus fremdartigen Gedankenkreisen hineingetragenen Theorien möglichst fernhaltend, einzig das bei den Theilnehmern an der Feier sich herausstellende Ergebniss als ein gewolltes, absichtlich herbeigeführtes und also als den **Zweck**, mindestens als einen der Zwecke dieser auffallenden Begehungen anerkennt. Die Theilnehmer an diesen Tanzfeiern versetzten sich selbst in eine Art von Manie, eine ungeheure Ueberspannung ihres Wesens; eine Verzückung ergriff sie, in der sie „rasend, be- 304 sessen“, sich und Anderen erschienen[1]. Diese Ueberreizung der Empfindung bis zu visionären Zuständen[2] bewirkten, bei hiefür Empfänglichen, der rasende Tanzwirbel, die Musik, das Dunkel, alle die Veranstaltungen dieses Aufregungscultes[3]. Diese äusserste Erregung war der Zweck, den man erreichen wollte. Einen religiösen Sinn hatte die gewaltsam herbeigeführte Steigerung des Gefühls darin, dass nur durch solche Ueberspannung und Ausweitung seines Wesens der Mensch in Verbindung und

---

[1] κατοχαὶ καὶ ἐνθουσιασμοί im thrakisch-makedonischen Dionysosdienst: Plut. Alex. 2 (Die Mimallones *imitantur furorem Liberi*. Schol. Pers. 1, 99) οἱ τῷ Σαβαζίῳ κάτοχοι: Porphyr. bei Jamblich. *de myst.* 3, 9; p. 117, 16. βάκχος· ὁ μανιώδης, Eustath. zu Odyss. 4, 249; 2, 16. Κλώδωνες heissen die μαινάδες καὶ βάκχαι ἀπὸ τοῦ κατόχους γινομένας κλώζειν: Etym. M. 521, 50. οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. Plut. *Is. et Os.* 35.

[2] οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. Philo *de vita contemplat.* 2, p. 473 M.

[3] Auch das wilde Schütteln und Umschwingen des Hauptes, das durchaus, wie zahlreiche Dichterstellen und bildliche Darstellungen beweisen (ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ Pind. *fr.* 208. κρᾶτα σεῖσαι Eurip. *Bacch.* 185 etc.), zum bakchischen Tanz und Cult gehört, musste (und sollte jedenfalls auch) dazu beitragen, den Zustand der Verzückung und Raserei herbeizuführen. (Wie allein schon ein solches lange fortgesetztes fanatisches Umwirbeln des Kopfes, bei entsprechender Praedisposition des Geistes, zu völliger religiöser ἔκστασις führen kann, lehrt ein nach Autopsie im Orient geschildertes merkwürdiges Beispiel bei Moreau, *du hachisch* p. 290 ff.)

Berührung treten zu können schien mit Wesen einer höheren Ordnung, mit dem Gotte und seinen Geisterschaaren. Der Gott ist unsichtbar anwesend unter seinen begeisterten Verehrern, oder er ist doch nahe, und das Getöse des Festes dient, den Nahenden ganz heranzuziehen[1]. Es gehen eigene 305 Sagen von dem Verschwinden des Gottes in eine andere Welt und seiner Wiederkehr zu den Menschen[2]. Jedes zweite Jahr

---

[1] Der Sinn der trieterischen (alle zwei Jahre wiederholten) Dionysosfeste an vielen Orten Griechenlands (vgl. Weniger, ***Dionysosdienst in Elis.*** Progr. 1883, p. 8) war die Feier der Anwesenheit Gottes. Dies spricht deutlich aus, zugleich auch den Thrakern trieterische Dionysosfeste zuschreibend, Diodor. 4, 3, 2 f.: τοὺς Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾷκας — καταδεῖξαι τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. Jungfrauen und Weiber feiern dann τὴν παρουσίαν τοῦ Διονύσου. (Herbeirufung des Stiergottes in dem alterthümlichen Liede der Elischen Weiber: Plut. *Q. Gr.* 36. *Is. et. Os.* 35. Wo dann die Eleer glauben τὸν θεὸν σφισιν ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυίων τὴν ἑορτήν: Paus. 6, 26, 1.) — Bakchos inmitten der Tanzenden: Eurip. ***Bacch.*** 145 ff., 306 f. u. ö. An den trieterischen Festen zu Delphi Διόνυσος-Παρνασσὸν κάτα πηδᾷ χορεύει παρθένοις σὺν Δελφίσιν. Eurip. ***Hypsip., fr.*** 752. Dichterisch oft so: s. Nauck zu Soph. *O. R.* 213, ***Antig.*** 1126 ff. — Thrakische trieterische Feiern: ***tuo motae proles Semeleia thyrso Ismariae celebrant repetita triennia bacchae.*** ***Ovid. Met.*** 9, 641 f. ***Tempus erat, quo sacra solent trieterica Baccho Sithoniae celebrare nurus. nox conscia sacris*** etc. ***Met.*** 6, 587.

[2] ἀφανισμός und dann wieder ἐπιφάνεια des Dionys, das sind, wie mehrfach bestimmt gesagt wird, die wechselnden und sich periodisch wiederholenden entgegengesetzten Verhältnisse des Gottes zu den Menschen, nach denen sich die trieterischen Festzeiten gliedern. In diesem Verschwinden und Wiederkehren des Gottes, wie es üblich ist, allegorische Versinnbildlichung der Vernichtung und Wiederherstellung der Vegetation zu sehn, besteht, ausser in den ein für allemal feststehenden Axiomen der Lehre von der griechischen „Naturreligion“, keinerlei Veranlassung. Der Gott gilt im eigentlichen und wörtlichen Sinne für zeitweilig der Menschheit fern, im Geisterreiche weilend. So ist Apollo, nach delphischer Legende, für Zeiten der Menschenwelt entrückt; er ist dann im Lande der Hyperboreer, unzugänglich menschlichem Fusse oder Schiffe. Man braucht sich nicht zu scheuen, ähnliche Sagen von zeitweiligem Verschwinden (oder Schlafen, Gebundensein: Plut. ***de Is. et Osir.*** 69 extr.) des Gottes bei uncivilisirten Völkern zur Erläuterung heranzuziehen. Etwa was bei Dobrizhoffer, ***Geschichte der Abip.*** II p. 88 (der Uebers.) von dem

feiert man seine Wiederkehr; eben diese seine Ankunft, seine 306
„Epiphanie“ ist Grund und Anlass des Festes. Der Stiergott,

Glauben der Abiponen in Paraguay berichtet wird. Oder was von Negerstämmen in Westafrika erzählt wird, nach deren Glauben der Gott gewöhnlich im Innern der Erde wohnt, zu regelmässig wiederkehrenden Zeiten aber zu den Menschen heraufkommt, wo ihm dann die Mitglieder eines mystischen Bundes ein Haus bauen, seine Orakel empfangen u. s. w. (Réville, *Rel. des peuples noncivil.* 1, 110. 111). Auch Dionysos ist zeitweilig in der Unterwelt, im Reiche der Geister und der Seelen. Deutlich ist dies die Voraussetzung an dem Feste in Lerna, an dem Dionys „heraufgerufen“ wird aus der unergründlichen Quelle Alkyonia, durch die ein Eingang in den Hades führte (ähnlich wie die Bewohner von Kios den Hylas alljährlich ἀνακαλοῦνται aus seiner Quelle [H. Türk *de Hyla* p. 3 f., Wecker *Kl. Schr.* 1, 12], d. i. aus der Unterwelt. S. Maass, *D. Litt. Ztg.* 1896, 7, 8). Daher auch zu Lerna als Opfer ein Lamm τῷ πυλαόχῳ, d. h. dem Hades selbst, in die Quelle geworfen wurde (Plut. *Is. et Os.* 35 nach Sokrates περὶ τῶν Ὁσίων; *Sympos.* 4, 6, 2. Pausan. 2, 36, 7; 37, 5. 6). Weil er im Reiche der Todten ist, lässt pragmatisirende Sage ihn (von Perseus) getödtet und in den lernäischen Quell geworfen werden (Lobeck, *Agl.* 574). So wusste man ja auch in Delphi vom Tode und der Wiedererweckung des Dionys; die wahre Vorstellung aber, nach der D. „im Hause der Persephone geruht“ hat und zur Zeit der trieterischen Feier wieder auf der Oberwelt erscheint, seinen κῶμον ἐγείρει, εὐάζων κινῶν τε χορούς, wird unzweideutig ausgesprochen in Orph. *hymn.* 53. Für die trieterische Dionysosfeier der Thraker ist die gleiche Vorstellung umsomehr vorauszusetzen, da völlig derselbe Glaube an Verschwinden des Gottes in sein Höhlenreich zu den Geistern und Seelen, und periodische Wiederkehr in das Land der Lebendigen hervortritt in den Sagen von dem thrakischen (getischen) Gotte Zalmoxis (s. unten). Warum Dionys (der thrakische und in den griechischen Trieteriden verehrte) im Seelenreiche der Unterwelt sich aufhält, ist klar genug; auch dies ist sein Reich. Und so versteht man, wie Dionys auch Herr der Seelen ist, Ζαγρεύς, Νυκτέλιος, Ἰσοδαίτης (Plut. *Ei ap. D.* 9), d. h. mit lauter Beinamen des Hades genannt werden kann. Seine wahre, aus thrakischer Religion übernommene, aber in griechischer Umbildung sehr stark veränderte Gestalt hat sich, eben als die eines Herrn (ἄναξ, ἥρως) der Seelen und Geister, theils in einigen griechischen Localculten, theils im orphischen Dionysoscult erhalten. — Nach einer Reminiscenz an die Vorstellung von periodischem Entschwinden des Dionys in die Unterwelt ist die (ächt griechische) Sage von seinem einmaligen Hinabsteigen in den Hades zum Zweck der Heraufholung der Semele ausgebildet. Aus dem Verschwinden ins Reich der Geister hat ein ander Mal die Legende ein Entlaufen des Dionys und Flucht zu den Musen gemacht: wovon man an den Agrionien zu Chaeronea sprach (Plut. *Sympos.* VIII *praef.*).

wie ihn sich rohe Alterthümlichkeit des Glaubens vorstellte, erscheint mitten unter den Tanzenden[1]; oder es liessen versteckte „Mimen des Schreckens“ durch nachgeahmtes Stiergebrüll die Anwesenheit des Unsichtbaren spüren[2]. Und die Feiernden selbst, im wüthenden Ueberschwang der Begeisterung, 307 streben ihm zu, zur Vereinigung mit ihm; sie sprengen die enge Leibeshaft ihrer Seele; Verzauberung packt sie, und sie selbst fühlen sich, ihrem alltäglichen Dasein enthoben, als Geister aus dem Schwarm, der den Gott umtost[3]. Ja, sie haben Theil an dem Leben des Gottes selbst: nichts anderes kann es bedeuten, wenn sich die verzückten Diener des Gottes mit dem Namen des Gottes benennen. Der mit dem Gotte in der Begeisterung eins gewordene heisst nun selbst Sabos, Sabazios[4]. Uebermenschliches und Unmenschliches mischt sich

---

[1] Vgl. Eurip. Bacch. 913 ff. 1017 f.

[2] ταυρόφθογγοι δ'ὑπομυκῶνταί ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι. Aeschyl. Ἠδωνοί, in der Schilderung thrakischer Dionysosfeier (*fr.* 57). Dies diente „gewiss den Theilnehmern an dem Feste das Gefühl der Nähe des Gottes zu erwecken und dadurch den wilden Orgiasmus zu steigern“, wie Rapp Prog. pr. 19 sehr richtig bemerkt. Der unsichtbar brüllende Stier ist der Gott selbst. (Dem vom Wahnsinn ergriffenen Pentheus erscheint Dionysos als Stier: Eurip. *Bacch.* 918 ff.) — („Die Batloka, ein Stamm im Norden von Transvaal, veranstalten jährlich eine Todtenfeier. Versteckte Zauberer bringen dabei seltsame Flötentöne hervor, die das Volk für Stimmen der Geister hält: ‚Der Modimo ist da‘ heisst es.“ W. Schneider, *Die Relig. d. afrikan. Naturv.* 143).

[3] Nachahmung der μαινάδες, die um den Gott sind, durch die an den trieterischen Festen theilnehmenden Weiber: Diodor. 4, 3, 3. Nachahmung der Νύμφαι τε καὶ Πᾶνες καὶ Σειληνοὶ καὶ Σάτυροι in der βακχεία: Plato, *Leg.* 7, 815 C. Später nur rituales Herkommen, ursprünglich ohne Zweifel wirkliche Hallucinationen der κάτοχοι. — Die Vorstellung, dass den Gott (als συγχορευταὶ Διονύσου Aelian. *V. H.* 3, 40) ein Schwarm, θίασος (ὁ τῷ Διονύσῳ παρεπόμενος ὄχλος, Ath. 8, 362 E) von Waldgeistern, Satyrn und Silenen umtanze, muss auch thrakischer Religion eigen gewesen sein. σαυάδαι (offenbar namensverwandt mit Σαβάζιος [vgl. Usener, *Götternamen* 44 f.]) hiessen οἱ σειληνοί bei den (in dionysischer Religionsübung ganz von den Thrakern abhängigen) Makedonen. Hesych. *s. v* (vgl. Herodot 8, 138 extrem.).

[4] Die βακχεύοντες τῷ θεῷ (dem Sabazios, Sabos) heissen σάβοι καὶ σάβαι καὶ σαβάζιοι Phot. s. σαβούς. Vgl. Eustath. *Odyss.* 2, 16 p. 1431, 46

nun auch in ihnen: gleich dem wilden Gotte selbst[1] stürzen sie sich auf das Opferthier, um es roh zu verschlingen. Um 308 solche Verwandlung ihres Wesens nach aussen kenntlich zu machen, haben sich die Theilnehmer an dem Taumelfeste verkleidet: sie gleichen in ihrem Aufzuge den Genossen des schwärmenden Thiasos des Gottes[2]; die Hörner, die sie aufsetzen, erinnern an den hörnertragenden, stiergestalteten Gott selber[3] u. s. w. Das Ganze könnte man ein religiöses Schau-

---

Harpocrat. (Phot.) s. σάβοι Phot. s. παρασαβάζειν (p. 383, 16). Schol. Ar. *Av.* 874. Diese Gleichsetzung der Gottheit und ihres ekstatischen Verehrers ist auch dem phrygischen Kybelecult eigen: wie die Göttin Κυβήβη, so hiess ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, Κύβηβος. Phot. s. κύβηβος, s. κύβηβον. Eustath. *a. a. O.* Die Griechen übertrugen nur Vorstellungsweise und Bezeichnungsart aus dem thrakischen Begeisterungscult auf ihren, diesem nachgebildeten Dionysosdienst, wenn sie dann ebenfalls den ekstatischen Verehrer des Bakchos mit dessen Namen benannten. βάκχος heisst ihnen der ὀργιαστὴς τοῦ θεοῦ (wurzelverwandt βαβάκτης [κραύγασος, ὅθεν καὶ Βάκχος, Hesych.) in Phrygien Bezeichnung des verzückten Kybelepriesters, also = Κύβηβος. Vgl. Ribbeck, *Alazon* p. 86.). Es scheint, dass man auch die βάκχοι des Dionysos oft mit dem altthrakischen Namen σάβοι benannte: σάβους καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς βάκχους καλοῦσιν. Plut. *Sympos.* 4, 6, 2 (auch Λαφύστιοι heissen, nach dem Διόνυσος Λαφύστιος, die diesen verehrenden Βάκχοι: Lycophr. 1237 mit Schol.).

[1] Διόνυσος ὠμάδιος (Porphyr. *abst.* 2, 55) ὠμηστής (Plut. *Themistocles* 3), λαφύστιος, ταυροφάγος (Sophocl. *fr.* 607). — Andere Male scheint die Vorstellung durch, dass der Gott selbst der zerrissene und verschlungene Stier sei (gleichwie in gar manchen alterthümlichen Culten das dem Gotte homogenste Thier das Opferthier ist). Die roheste Form des ἐν-θουσιασμός, die uranfänglichste Symbolik einer Mystik, die, wie alle Mystik, sich den Gott ganz zu eigen machen will.

[2] Dionysos selbst trägt (wie auf Bildwerken oft) ebenfalls den Thyrsos. Eurip. *fr.* 752 u. a.

[3] S. oben p. 10, 3 (ὁ βουκέρως Ἴακχος Sophocl. *fr.* 874, ταυροκέρως θεός Eurip. *Bacch.* 100). Stiergestaltig, gehörnt wird der griechische Dionysos oft genannt. Auch dies in Nachbildung des thrakischen Glaubens. Den Sabazios κεραστίαν παρεισάγουσι: Diodor. 4, 4, 2 (vgl. 3. 64, 2). Ὕῃ ταυροκέρωτι Euphor. *fr.* 14. — Nach einer Andeutung des Diodor. 4, 4, 2 scheint der Gott, der μυριόμορφος, auch (wie sonst Attis) als Rinderhirt gedacht worden zu sein. Auf etwas derartiges mögen auch die, wie es den Anschein hat, auf Sabaziosmysterien bezüglichen unverständlichen Verse bei Clemens *protr.* 11 C hinweisen. So ist auch Dionys bisweilen als βουκόλος gedacht: ποιμένι δ' ἀγραύλων ταύρων, Διὸς

spiel nennen, denn mit Absicht sind die Mittel zur Vergegenwärtigung der fremdartigen Gestalten aus dem Geisterreiche vorbereitet. Zugleich aber ist es mehr als ein Schauspiel: denn man kann nicht daran zweifeln, dass die Schauspieler selbst von der Illusion des Lebens in einer fremden Person ergriffen waren. Die Schauer der Nacht, die Musik, namentlich jene phrygischen Flöten, deren Klängen die Griechen die Kraft zuschrieben, die Hörer „des Gottes voll“ zu machen[1], 309 der wirbelnde Tanz: dies alles konnte in geeigneten Naturen[2] wirklich einen Zustand visionärer Ueberreizung hervorbringen, in dem die Begeisterten alles ausser sich sahen was sie in sich dachten und vorstellten. Berauschende Getränke, deren Genusse die Thraker sehr ergeben waren, mochten die Erregung erhöhen[3], vielleicht auch der Rauch gewisser Samenkörner,

---

αἰγιόχοιο υἱέι κισσοχίτωνι heisst es in den Pseudoorph. Λιθικά 260. Wiederum als Nachbilder des Gottes selbst heissen dann seine μύσται βουκόλοι (auf den Inss. aus Kleinasien [Inss. v. Pergamon II 485—488] und Thrakien, von denen R. Schöll redet, *de communib. et coll. Graecis* [Satura philol. Saupp.] p. 12 ff.). βουκολικός unter den Cultbeamten der Iobakchen in Athen: *Ath. Mittheil.* 1894 p. 260, *Z.* 122. *archibucolus dei Liberi* auf Inss. der Stadt Rom. Und βουκόλος, βουκολεῖν im bakchichen Cult schon bei Kratinos, Aristophanes, Euripides; νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας, Eurip. *Cret. fr.* 472, 11 (nach Diels). S. Crusius, *Rhein. Mus.* 45, 266 f.; A. Dieterich, *de hymnis Orph.* (Marb. 1891) p. 3 ff.

[1] Die unter dem Namen des Olympos umlaufenden Flötenweisen heissen θεῖα (Pseudoplat. *Minos* 318 B); κατέχεσθαι ποιεῖ (Plato, *Sympos.* 215 C), ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς (Aristot. *Polit.* 1340 a, 10). Cicero *de divinat.* I § 114: *ergo et ei quorum animi, spretis corporibus, evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo incitati atque inflammati, cernunt illa profecto quae vaticinantes praenuntiant: multisque rebus inflammantur tales animi qui corporibus non inhaerent: ut ei qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus incitantur.* Eine deutliche Beschreibung dessen, was man sich unter ἔκστασις und Korybantiasmus (s. unten) vorstellte.

[2] In solchen, die ἐνθουσιασμοῦ κατακώχιμοι sind, wie Aristoteles sie kennt; eigene μανικαὶ διαθέσεις kennt Plato. Nicht unverwandt ist die φύσις θειάζουσα wie nach Demokrit die des begeisterungsfähigen Dichters ist.

[3] Bekannt ist die Trunksucht der Thraker, ihr alter Weinbau. Sie brauten auch Bier aus Gerste: Athen. 10, 447 B C (vgl. Hehn, *Culturpfl.*

durch den sie, wie die Skythen und Massageten, sich zu berauschen wussten[1]. Man weiss ja, wie noch jetzt im Orient der Haschischrausch Visionäre macht und religiöse Verzückungen 310 erregt[2]. Die ganze Natur ist dem Verzückten verwandelt.

---

u. Hausth.[2] p. 126). Die (im Enthusiasmus wahrsagenden) Propheten eines thrakischen Orakels wahrsagten *plurimo mero sumpto.* Aristot. bei Macrob. *Sat.* 1, 18, 1. — Selbst die Weiber tranken ungemischten Wein in Thrakien: Plato *Leg.* 1, 637 E.

[1] Von den Thrakern Pomp. Mela 2, 21 (daraus Solin. 10, 5) *epulantibus ubi super ignes quos circumsident quaedam semina ingesta sunt, similis ebrietati hilaritas ex nidore contingit.* (Vgl. Pseudoplut. *de fluv.* 3, 3.) Ohne Zweifel waren es Samenkörner des Hanfs (κάνναβις), die diese Wirkung hatten. Dass die Thraker den Hanf kannten, sagt Herodot 4, 74 ausdrücklich. Sie berauschten sich also mit einer Art von Haschisch (Haschisch ist ein Extrakt aus *cannabis indica*). Aehnlich die Skythen, von deren Schwitzbädern in dicht geschlossenen Hütten Herodot 4, 75 erzählt: sie liessen dabei Hanfsamen auf glühenden Steinen verdampfen, und müssen (wiewohl davon Herodot nichts sagt) nothwendiger Weise in eine tolle Trunkenheit gerathen sein. Dies mag ein religiöser Act gewesen sein. Rausch gilt bei „Naturvölkern" meistens für einen religiös inspirirten Zustand. Und die skythische Sitte findet die auffallendste Parallele an dem Gebrauch der „Schwitzhütte" bei nordamerikanischen Indianern, dessen religiöse Bedeutung sicher ist (s. die Beschreibungen bei Klemm, *Culturgesch.* 2, 175—178; J. G. Müller, *Amerikan. Urrelig.* 92). Berauschung durch Rauch gewisser „Früchte" auch bei den Massageten: Herod. 1, 202. Diese standen, vollberauscht, zuletzt auf, um zu tanzen und zu singen. Als Reizmittel zu ihren ekstatischen religiösen Tänzen könnten auch die Thraker die Berauschung durch Haschischrauch leicht benutzt haben. — Von der Erregung religiöser Hallucinationen durch Einathmen aromatischen Rauches hatten auch die Alten Erfahrung. [Galen] ὅρ. ἰατρ. 187 (XIX, 462): ἐνθουσιασμός ἐστι καθάπερ ἐξίστανταί τινες ἐπὶ (ὑπὸ?) τῶν ὑποθυμιωμένων ἐν τοῖς ἱεροῖς, <φάσματα (om. edd.)> ὁρῶντες ἢ τυμπάνων ἢ αὐλῶν ἢ συμβόλων (schr. κυμβάλων) ἀκούοντες. Auch *odorum delenimento potest animus humanus externari.* Apul. *apol.* 43. — Räucherungen bei der Korybantenweihe: s. unten. — Der γαγάτης λίθος ὑποθυμιαθείς dient als ἐπιληπτικῶν ἔλεγχος (Dioscorid. *mat. med.* 5, 145), erregt die Krämpfe der von der ἱερὰ νόσος (Epilepsie) Besessenen. [Orph.] *Lith.* 478 ff. Ab. (vgl. noch Damigeron *de lapidib.* 20, p. 179 Ab., Plin. *n. h.* 36, 142; auch Galen XII 203 K).

[2] Polak, *Persien* 2, 245 ff. — Liest man die nach eigenen Erfahrungen gegebenen Schilderungen der den Haschischrausch begleitenden Empfindungen und hallucinatorischen Zustände, wie sie z. B. Moreau (de Tours), *Du hachisch et de l'aliénation mentale* (Paris 1845) darbietet

„Nur in der Besessenheit schöpfen die Bakchen aus den Flüssen Milch und Honig, nicht aber wenn sie wieder bei sich sind", sagt Plato[1]. Honig und Wein strömt ihnen die Erde; Syriens Wohlgerüche umduften sie[2]. Zu der Hallucination gesellt sich ein Zustand des Gefühls, dem selbst der Schmerz nur ein Reiz der Empfindung ist, oder eine Empfindungslosigkeit gegen den Schmerz, wie sie bisweilen solche überspannte Zustände begleitet[3].

311 Alles stellt uns eine gewaltsame Erregung des ganzen Wesens vor Augen, bei der die Bedingungen des normalen Lebens aufgehoben schienen. Man erläuterte sich diese aus allen Bahnen des Gewohnten schweifenden Erscheinungen durch die Annahme, dass die Seele dieser „Besessenen"[4] nicht „bei

---

(besonders p. 23f., 51ff., 59ff., 90, 147ff., 151f., 369ff.), so hat man das völlige Ebenbild des Zustandes vor sich, der der bakchischen Erregung zu Grunde liegt: eine förmliche ἔκστασις des Geistes, ein waches Träumen, eine ὀλιγοχρόνιος μανία, der nur die bestimmte Leitung und Färbung der Hallucinationen und Illusionen durch eingewurzelte religiös-phantastische Voraussetzungen und äussere Veranstaltungen zur Nährung solcher Phantasien fehlt, um in allem dem Wahnzustand ächter βάκχοι an den dionysischen Nachtfesten gleich zu kommen (und die wehrlose Bestimmbarkeit der Wahnvorstellungen durch äussere — z. B. musikalische — und innere Einflüsse ist gerade ein Hauptmerkmal der Trunkenheit in dieser *fantasia* des Haschisch). Uebrigens wirken auch andere Narkotika ähnlich (Moreau p. 184ff.).

[1] Plato, *Ion.* 534 A (vielleicht eine Anspielung auf die Worte des Aeschines Socrat. im Ἀλκιβιάδης [Aristid. π. ῥητορ., II 23f. Dind.]).

[2] Eurip. *Bacch.* 141, 692ff. (142: Συρίας δ' ὡς λιβάνου καπνός).

[3] Anaesthesie der Bakchen ἐπὶ δὲ βοστρύχοις πῦρ ἔφερον οὐδ' ἔκαιεν Eurip. *Bacch.* 747. — ***suum Bacche non sentit saucia volnus, dum stupet Edonis exululata iugis.*** Ovid. *Trist.* 4, 1, 41f. ***qualis deo percussa maenas — atque expers sui volnus dedit nec sensit.*** Seneca, *Troad.* 682ff. Gleiche Empfindungslosigkeit gegen Schmerz zeigten (gewiss nicht immer heuchelnd) die sich selbst verwundenden galli der Kybele, die Priester und Priesterinnen der Mâ (Tibull. 1, 6, 45ff.) in der Ekstase (auch von Propheten des Baal wird ähnliches berichtet, *Reg.* I 18, 28). S. im Allgemeinen über die Anaesthesie der ὀρθῶς κατεχόμενοι ὑπὸ τῶν θεῶν, Jamblich. *myst.* p. 110. Bei Schamanen, indischen Jogis, Derwischen, auch bei Eingeborenen Nordamerikas hat man wirklich das Eintreten solcher Empfindungslosigkeit in religiöser Ueberreizung beobachtet.

[4] κατεχόμενος ἐκ τοῦ θεοῦ (Plato *Menon* 99 D; Xenoph. *Sympos.* 1, 10.

sich“[1] sei, sondern „ausgetreten“ aus ihrem Leibe. Wörtlich so verstand es der Grieche ursprünglich, wenn er von der „**Ekstasis**“ der Seele in solchen orgiastischen Reizzuständen sprach[2]. Diese Ekstasis ist „ein vorübergehender Wahnsinn“, wie der Wahnsinn eine dauernde Ekstasis ist[3]. Aber die 312 Ekstasis, die zeitweilige ***alienatio mentis*** im dionysischen Cult, gilt nicht als ein flatterndes Umirren der Seele in Gebieten eines leeren Wahnes, sondern als eine Hieromanie[4], ein heiliger Wahnsinn, in dem die Seele, dem Leibe entflogen, sich mit der Gottheit vereinigt[5]. Sie ist nun bei und in dem Gotte,

---

κατεχόμενοι ὥσπερ αἱ βάκχαι: Plato, *Ion.* 533 E; *Sympos.* 215 C. μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ: *Phaedr.* 244 E) ἡ δ' ἀφρὸν ἐξιεῖσα καὶ διαστρόφους κόρας ἑλίσσουσ', οὐ φρονοῦσ' ἃ χρῆν φρονεῖν, ἐκ Βακχίου κατείχετο. Eurip. *Bacch.* 1122f. κάτοχοι: oben p. 11, 1.

[1] ἔνθεός τε γίγνεται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν. Plato, *Ion* 534 B (dort auf die begeisterten Dichter übertragen, eigentlich auf die Bakchen bezüglich).

[2] ἔκστασις, ἐξίστασθαι wird oft von diesem Begeisterungszustande gesagt. μαίνεσθαι, ἐνθουσιᾶν, ἔνθεον γίνεσθαι, ἐκστῆναι als gleichbedeutend gebraucht von „begeisterten“ Propheten (Βάκιδες, Σίβυλλαι) und Poeten: Aristot. ***probl.*** 30, 2 p. 954a, 34—39. ἐξίσταται καὶ μαίνεται Arist. ***hist. an.*** 6, 22, p. 576a, 12. Die religiösen ὀργιασμοί, ἐκστάσιας ψυχᾶς ἐπάγοντι: Phintys in Stob. *flor.* 74, 61a, p. 65, 26ff. Mein. Die ἔκστασις ist ein Zustand, in dem die Seele sich selbst entfremdet scheint, wo sie αἱ οἰκεῖαι κινήσεις οὐκ ἐνοχλοῦνται ἀλλ' ἀπορραπίζονται (Aristot. 464a, 25). Der im späteren Gebrauch sehr abgeschwächte und abgegriffene Ausdruck ist ursprünglich, wie sich von selbst versteht, eigentlich gemeint, um einen „Austritt“ der „Seele“ aus ihrem Leibe zu bezeichnen; so wie das τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή, vom ohnmächtig Gewordenen gesagt, ursprünglich ebenfalls eigentlich gemeint war und verstanden wurde (s. I 8). Ganz eigentlich gemeint noch in dem Pariser Zauberbuch, Z. 725 p. 63 Wess.: ὑπέκλυτος δ' ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει ὅταν σοι ἀποκρίνηται [der citirte Gott]).

[3] ἔκστασίς ἐστιν ὀλιγοχρόνιος μανία. Galen. ὅρ. ἰατρ. 485 (XIX p. 462). μανίη ἔκστασίς ἐστι χρόνιος Aretaeus ***chron. pass.*** 1, 6 p. 78.

[4] Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι βάκχοι, ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες, καὶ τελίσκουσι τὰς κρεωνομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν ἐπολολύζοντες εὐαί Clem. Al. *protr.* 9 D.

[5] Die ἐνθουσιῶντες ἐκ θεοῦ τινος werden diesem Gotte ähnlich, λαμβάνουσί τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα (τοῦ θεοῦ), καθόσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν. Plato, *Phaedr.* 253 A. Kühner gesagt: ἑαυτῶν ἐκστάν-

im Zustand des „Enthusiasmos"; die von diesem Ergriffenen sind ἔνθεοι, sie leben und sind in dem Gotte[1]; noch im endlichen Ich fühlen und geniessen sie die Fülle unendlicher Lebenskraft.

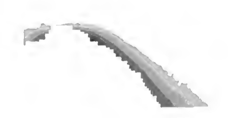
In der Ekstasis, der Befreiung der Seele aus der beengenden Haft des Leibes, ihrer Gemeinschaft mit dem Gotte, wachsen ihr Kräfte zu, von denen sie im Tagesleben und durch den Leib gehemmt nichts weiss. Wie sie jetzt frei als 313 Geist mit Geistern verkehrt, so vermag sie auch, von der Zeitlichkeit befreit, zu sehn, was nur Geisteraugen erkennen, das zeitlich und örtlich Entfernte. Aus dem enthusiastischen Cult der thrakischen Dionysosdiener stammt die Begeisterungsmantik[2], jene Art der Weissagung, die nicht (wie die Wahrsager bei Homer durchweg) auf zufällig eintretende und von Aussen herantretende, mannigfach deutbare Zeichen des Götterwillens warten muss, sondern sich unmittelbar, im Enthusiasmus, mit der Götter- und Geisterwelt in Verbindung setzt und

---

τας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν. Procl. ad *Remp.* p. 59, 19 Sch. — οὐκ ἔκστασις ἁπλῶς οὕτως ἐστὶν, ἀλλὰ — nach seiner positiven Bedeutung — ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴ καὶ μετάστασις. *de myst. Aeg.* 3, 7, p. 114, 9.

[1] ἔνθεοι γυναῖκες von den Bakchen, Soph. *Antig.* 963. αἱ Βάκχαι ὅταν ἔνθεοι γένωνται — Aeschines Socrat. bei Aristid. π. ῥητορ. (2, 23 Dind.) ἔνθεος ἥδε ἡ μανίη (die religiöse): Aretaeus p. 84. Was eigentlich das ἔνθεον εἶναι *(plenum esse deo)* bedeutet, wird deutlich definirt in Schol. Eurip. *Hippol.* 144: ἔνθεοι λέγονται οἱ ὑπὸ φάσματός τινος ἀφαιρεθέντες τὸν νοῦν, καὶ ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ τοῦ φασματοποιοῦ κατεχόμενοι καὶ τὰ δοκοῦντα ἐκείνῳ ποιοῦντες. Der ἔνθεος ist völlig in der Gewalt des Gottes, der Gott spricht und handelt aus ihm. Sein eigenes Selbstbewusstsein ist dem ἔνθεος geschwunden: wie die θεῖοι ἄνδρες (welcher Ausdruck bei Plato dasselbe wie sonst ἔνθεοι ἄ. besagt), die θεομάντεις namentlich, λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δ' οὐδὲν ὧν λέγουσιν. Plat. *Men.* 99c. (Vom begeisterten Propheten sagt Philo *de spec. leg.* p. 343 M: ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ —, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος κτλ. Vgl. Jamblich. *de myst.* 3, 4, p. 109.)

[2] ἔνθεοι μάντεις (Bakiden, Sibyllen) Aristot. *probl.* 30, 2. θεομάντεις Plato, *Menon* extr. μαντικὴ κατὰ τὸ ἔνθεον, ὅπερ ἐστὶν ἐνθεαστικόν Plut. *plac. phil.* 5, 1, 1.



so, in erhöhetem Geisteszustand, die Zukunft schaut und verkündigt. Das gelingt dem Menschen nur in der Ekstasis, im religiösen Wahnsinn, wenn „der Gott in den Menschen fährt“. Mänaden sind die berufenen Trägerinnen der Begeisterungsmantik[1]. Es ist gewiss und leicht verständlich, dass der thrakische Dionysoscult, wie er durchweg eine Veranstaltung zur Erregung eines gewaltsam überspannten Zustandes der Menschen war, zum Zweck eines directen Verkehrs mit der Geisterwelt, so auch die Wahrsagung verzückter, im Wahnsinn hellsehender Propheten nährte. Bei den Satrern in Thrakien gab es Pro- 314 pheten aus dem Stamme der Bessen, der das auf einem hohen Berge gelegene Orakel des Dionysos verwaltete. Die Prophetin jenes Tempels war eine Frau, welche wahrsagte in derselben Weise, wie die Pythia in Delphi, d. h. also in rasender Verzückung. So erzählt Herodot[2], und wir hören noch manches

---

[1] μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε (Dionysos) τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει· ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ. Eurip. *Bacch.* 298 ff. Mit höchster Deutlichkeit und Bestimmtheit ist hier der innere Zusammenhang der Begeisterungsmantik mit der „Besessenheit“ der ekstatischen Erregung (nicht etwa der Trunkenheit!) bezeichnet (so verstand den Euripides auch Plutarch, *Symp.* 7, 10 p. 716 B). Weissagende Mänaden: μαινάδας θυοσκόους Eurip. *Bacch.* 224. — οὐδεὶς ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Plato, *Tim.* 71 E. νοσήματα μαντικὰ ἢ ἐνθουσιαστικά machen die begeisterten μάντεις zu solchen: Aristot. 954 a, 35. Solche Mantik geschieht im *furor, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur* Cic. *de divin.* 1 § 66. Berühmtes Beispiel Kassandra, aus der *deus inclusus corpore humano, non iam Cassandra loquitur* (*ibid.* § 67). Die Sibylle, die μαινομένῳ στόματι wahrsagt (Heraklit); die im Zustand der μανία weissagende Pythia zu Delphi. Wahrsagung der korybantisch Besessenen und „rasenden“ Phryger: Arrian bei Eustath zu Dion. Perieg. 809.

[2] Herodot 7, 111 (die Βησσοί scheint Her. für einen Theil, etwa für ein Geschlecht unter den Satrern zu halten. Polybius, Strabo, Plinius, Cass. Dio u. A. kennen sie als einen eigenen thrakischen Stamm): — πρόμαντις γυνὴ χρέουσα κατάπερ ἐν Δελφοῖσι, d. h. aber, sie prophezeite in der Ekstase: denn so that es die Pythia in Delphi. (Schol. Arist. *Plut.* 40. Plut. *def. orac.* 51. Deutlich beschreibt die bei ihrer religiösen Ekstase angenommenen Erscheinungen Lucan, *Phars.* 5, 166 ff.: *artus Phoebados*

von thrakischer Mantik und deren unmittelbarem Zusammenhang mit dem Orgiasmus des Dionysoscultes [1].

3.

Griechischer Religionsweise ist, vielleicht von Hause aus, jedenfalls auf der frühesten unserer Wahrnehmung erreichbaren Stufe ihrer Entwicklung, derjenigen, auf der wir sie in den homerischen Gedichten stehn sehen, alles fremd, was einem Aufregungscult nach der Art der dionysischen Orgien der Thraker ähnlich sähe. Wie etwas barbarisch Wunderliches 315 und nur durch den Reiz des Unerhörten Anziehendes müsste dem homerischen Griechen dieses ganze Treiben, wo es ihm zugänglich wurde, entgegengetreten sein. Dennoch — man weiss es ja — weckten die enthusiastischen Klänge dieses Gottesdienstes im Herzen vieler Griechen einen aus tiefem Innern antwortenden Widerhall; aus allem Fremdartigen muss ihnen doch ein verwandter Ton entgegengeschlagen sein, der, noch

---

irrupit Paean, mentemque priorem expulit, atque hominem toto sibi cedere iussit pectore. bacchatur demens aliena u. s. w.)

[1] ὁ Θρῃξὶ μάντις Διόνυσος Eurip. *Hecub.* 1267. Rhesos, im Pangaios hausend, ist Βάκχου προφήτης *Rhes.* 972. ἀφικέσθαι τοῖς Λειβηθρίοις παρὰ τοῦ Διονύσου μάντευμα ἐκ Θρᾴκης: Paus. 9, 30, 9. Aristoteles *qui Theologumena scripsit, apud Ligyreos* (?) *ait in Thracia esse adytum Libero consecratum, ex quo redduntur oracula.* Macrob. *Sat.* 1, 18, 1. Die Frau des Spartacus, selbst eine Thrakerin, war μαντική τε καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. Plut. *Crass.* 8. Octavian befragte in Thrakien *in Liberi patris luco barbara caerimonia* das Orakel: Suet. *Octav.* 94. Noch im J. 11 vor Chr. hatten die Besser einen ἱερεὺς τοῦ Διονύσου Vologeses, der durch Prophezeiungen (πολλὰ θειάσας) und τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ δόξῃ sein Volk zum Aufstand gegen die Odrysen fortriss (Cass. Dio 54, 34, 5). Den Odrysen hatte im J. 29 M. Crassus, ὅτι τῷ Διονύσῳ πρόσκεινται, die von den Bessen besetzte Landschaft ἐν ᾗ καὶ τὸν θεὸν ἀγάλλουσι, geschenkt: Cass. Dio 51, 25, 5. — Ganz im Geiste des altthrakischen ekstatischen Cultes geberdete sich das aus Griechenland nach Italien eingeführte bakchische Wesen, von dessen Excessen (aus dem Jahr 186 v. Chr.) Livius 39, 8 ff. erzählt. Darunter denn auch: *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari.* Liv. 39, 13, 12.

so seltsam modulirt, zu allgemein menschlicher Empfindung sprechen konnte.

In der That war jener thrakische Begeisterungscult nur eine nach nationaler Besonderheit eigenthümlich gestaltete Kundgebung eines religiösen Triebes, der über die ganze Erde hin überall und immer wieder, auf allen Stufen der Culturentwicklung, hervorbricht, und sonach wohl einem tief begründeten Bedürfniss menschlicher Natur, physischer und psychischer Anlage des Menschen, entstammen muss. Der mehr als menschlichen Lebensmacht, die er um und über sich walten und bis in sein eigenes persönliches Leben hinein sich ausbreiten fühlt, möchte in Stunden höchster Erhebung der Mensch nicht, wie sonst wohl, scheu anbetend, in sein eigenes Sonderdasein eingeschlossen, sich gegenüberstellen, sondern in inbrünstigem Ueberschwang, alle Schranken durchbrechend, zu voller Vereinigung sich ans Herz werfen. Die Menschheit brauchte nicht zu warten, bis das Wunderkind des Gedankens und der Phantasie, der Pantheismus, ihr heranwuchs, um diesen Drang, auf Momente das eigene Leben in dem der Gottheit zu verlieren, empfinden zu können. Es giebt ganze Völkerstämme die, sonst in keiner Weise zu den bevorzugten Mitgliedern der Menschenfamilie gehörig, in besonderem Maasse die Neigung und die Gabe einer Steigerung des Bewusstseins ins Ueberpersönliche haben, einen Hang und Drang zu Verzückungen und visionären Zuständen, deren reizvolle und schreckliche Einbildungen sie als thatsächliche reale Erfahrungen aus einer anderen Welt nehmen, in die ihre „Seelen“ auf kurze Zeit versetzt worden seien. Und es fehlt in allen Theilen der Erde nicht an Völkern, die solche ekstatische 316 Ueberspannungen als den eigentlich religiösen Vorgang, den einzigen Weg zu einem Verkehr des Menschen mit einer Geisterwelt ansehen und ihre religiösen Handlungen daher vornehmlich auf solche Veranstaltungen begründen, die erfahrungsgemäss Ekstase und Visionen herbeizuführen geeignet sind. Ueberall dient bei solchen Völkern der Tanz, ein heftig

erregter Tanz, zur Nachtzeit bei dem Toben lärmender Instrumente bis zur Erschöpfung aufgeführt, der gewollten Herbeiführung äusserster Spannung und Ueberreizung der Empfindung. Bald sind es ganze Schaaren des Volkes, die sich durch wüthenden Tanz in religiöse Begeisterung hineintreiben[1], häufiger noch einzelne Auserwählte, die ihre von allen Wallungen leichter fortgerissene Seele durch Tanz, Musik und Erregungsmittel aller Art zum Ausfahren in die Welt der Geister und Götter zwingen[2]. Die ganze Erde hat solche „Zauberer“

---

[1] Beispielsweise vgl. man, was berichtet wird über religiöse Tänze der Ostiaken (Erman, *Reise um die Erde* [1833] I 1, 674f.), den Haokahtanz der Dakotah, den „Medicintanz“ bei den Winnebago in N. Am. (Schoolcraft, *Indian Tribes* III 487ff., 286ff.), den Tanz der Negersecte Vaudou auf Haïti (*Nouv. annales des voyages*, 1858, T. III p. 90ff.). Aufgeregte religiöse Volkstänze im alten Peru: Müller, *Amerik. Urrelig.* 385. In Australien: R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* [1878] 1, 166ff. Bei den Veddhas auf Ceylon die Tänze der als Dämonen vermummten Teufelpriester (genannt Kattadias): Tennent, *Ceylon* 1, 540f.; 2, 442. — Aus dem Alterthum haben ja die Tanzfeste zu Ehren der „syrischen Göttin“, der kappadokischen Ma, der phrygischen Bergmutter und des Attis (diese wohl mit den thrakischen Feiern aus gleicher Wurzel entsprungen, aber viel stärker als jene mit Elementen semitischer Culte oder auch wohl der Cultweise kleinasiatischer Urbevölkerung durchsetzt) nächste Verwandtschaft mit dem ekstatischen Cult in Thrakien. Sonst mag namentlich erinnert werden an den Bericht des Posidonius bei Strabo IV p. 198, Dionys. Perieg. 570ff. von den nächtlichen lärmenden Feiern, die auf einer Insel an der Mündung der Loire die Weiber der Namniten (Samniten, Amniten) Διονύσῳ κατεχόμεναι, in voller Raserei (λύττα) dem „Dionysos“ widmeten.

[2] Dies ist überall der Sinn und Zweck jener angestrengten Praktiken der „Zauberer“. Der Schamane fährt (mit seiner „Seele“) aus in die Geisterwelt (vgl. besonders die unvergleichlich anschauliche Darstellung bei Radloff, *Aus Sibirien* [1884] II 1—67; auch Erman, *Zsch. f. Ethnologie* 2, 324ff.; Aurel Krause, *Die Tlinkitindianer* [1885] p. 294ff.): nicht anders die Zauberer der Lappen (s. Knud Leems, *Nachr. über die Lappen in Finmarken* [deutsch 1771] p. 236ff.); der Angekok tritt in Verkehr mit seinem Torngak (Cranz, *Hist. v. Grönland* [2]I p. 268ff.); die Butios verkehren mit den Zemen (Müller, *Amerik. Urrelig.* 191f.), die Piajen mit den Geistern (Müller 217); so wurde durch Tanz u. s. w. Verkehr mit dem göttlichen „Grossvater“ hergestellt bei den Abiponen (Dobrizhoffer, *Gesch. der Abip.* 2, 89, 95). Ausfahren der Seele ins Geister-

und Priester, die sich mit den Geistern in directe Seelen- 317
gemeinschaft setzen können: die Schamanen Asiens, die „Medicinmänner“ Nordamerikas, die Angekoks der Grönländer, die Butios der Antillenvölker, die Piajen der Karaïben sind nur einzelne Typen der überall vertretenen, im wesentlichen gleichen Gattung; auch Afrika und Australien und die Welt der Inseln des stillen Oceans entbehrt ihrer nicht; sie gehören sammt dem ihrem Thun zu Grunde liegenden Vorstellungskreise zu den mit der Regelmässigkeit eines Naturvorganges sich geltend machenden und insofern nicht abnorm zu nennenden Erscheinungen menschlichen Religionswesens. Selbst unter längst christianisirten Völkern schlägt wohl einmal die gedämpfte Gluth uralten Aufregungscultes wieder auf und reisst die von ihr Entzündeten empor zu der Ahnung göttlicher Lebensfülle [1].

---

reich erzwingen auch, in ihren Convulsionen, die Zauberer der nordamerikanischen Indianer, der Bewohner des stillen Oceans (vgl. Tylor, *Primit. Cult.* 2, 122) u. s. w. Ueberall glauben (von völlig übereinstimmenden Anschauungen über Körper und Seele und deren Verhältniss zu den unsichtbaren ausgehend) solche Zauberer „in ihren ekstatischen Zuständen die Schranken zwischen Diesseits und Jenseits durchbrechen zu können“ (Müller a. a. O. 397); sich hiezu zu befähigen dienen ihnen alle die Erregungen, mit denen sie sich selbst aufstacheln.

[1] Das merkwürdigste Beispiel hiefür bietet, was, aus unseren Tagen, von einer in Russland verbreiteten Secte, die sich „die Christi“, d. i. die Söhne Gottes, nennt, erzählt wird. Gestiftet von einem heiligen Manne, Philippow, in dessen Leibe eines Tages Gott Wohnung nahm, und der nun als der lebendige Gott selbst redete und seine Gesetze gab, nährt die Secte namentlich die Vorstellung, dass die Gottheit im Menschen wohne, Christus im Manne, Maria im Weibe erweckt werden könne durch den heiligen Geist, bei grosser Kraft des Glaubens, der Heiligkeit, der religiösen Ekstase. Die Ekstase herbeizuführen, dienen die gemeinsamen Tänze, zu denen nach langen Gebeten, Gesängen, religiösen Gesprächen sich um Mitternacht die Theilnehmer an der geheimen Feier, Männer und Weiber, seltsam gekleidet, anlassen. Bald lösen sich die Ketten und Reihen der Singenden und Tanzenden, die Einzelnen wirbeln, in ungeheurer Schnelligkeit sich auf den Hacken drehend, um den eigenen Schwerpunkt, die Erregung der Tanzenden und Laufenden steigt immer höher, bis ein Einzelner ausruft: er kommt, er naht, der heilige Geist, und nun wilde Verzückung alle ergreift. (Genauere Schilderung bei N. Tsakni, *La Russie sectaire*, p. 63 ff. Vgl., was derselbe p. 80 ff. von den religiösen Tänzen

Gedankenlose Uebung des Ueberlieferten, auch Ersetzung ächter Empfindung durch täuschende Mimik bleibt dieser Weise religiöser Gefühlsbethätigung natürlich am wenigsten fremd. Die ruhigsten Beobachter bestätigen gleichwohl[1], dass bei der gewaltsamen Aufstachelung ihres ganzen Wesen solche „Zauberer" oft, sogar der Regel nach, in ungeheuchelte Ver-
318 zückungszustände gerathen. Je nach Gehalt und Inhalt der ihnen geläufigen Glaubensbilder gestalten sich die Hallucinationen, von denen die Zauberer überfallen werden, im Einzelnen verschieden. Durchweg aber versetzt sie ihr Wahn in unmittelbaren Verkehr, vielfach in völlige Wesensgemeinschaft mit den Göttern. Nur so erklärt es sich, dass, wie die begeisterten Bakchen Thrakiens, so die Zauberer und Priester vieler Völker mit dem Namen der Gottheit benannt werden, zu der ihr Begeisterungscult sie emporhebt[2]. Das Streben nach der Vereinigung mit Gott, dem Untergang des Individuums in der Gottheit, ist es auch, was alle Mystik hoch begabter und ge-

---

der Skopzen, p. 119 f. von denen der Secte der „Springer" berichtet.) — Wahre ***Bacchanalia christiana,*** und darum hier erwähnt.

[1] Beispielsweise Mariner, *Tongainseln* (deutsch) 110; Wrangel, ***Reise in Sibirien*** (Magazin der Reisebeschr. 38) 1, 286 f.; Radloff, ***Sibirien*** 2, 58. Selbst der ehrliche Cranz, der von seinem Standpunkte aus das Treiben der von ihm so trefflich beobachteten Angekoks unmöglich gerecht beurtheilen konnte, giebt doch zu, dass vielen unter diesen wirkliche Visionen, die ihnen „etwas Geisterisches" vorspiegelten, gekommen seien. (***Hist. von Grönland*** 1, 272 f.) Von ekstatisch tanzenden Derwischen ähnliches bei Lane, ***Manners and customs of the mod. Eyptians*** 2, 197 f.

[2] Zauberer benannt mit dem Namen des Gottes (Keebet) bei den Abiponen: Dobrizhoffer, *Abip.* 2, 317. Aehnlich anderswo: Müller, ***Amerikan. Urrelig.*** 77. Auf Tahiti nannte man den von einem Gotte Begeisterten, so lange die Begeisterung dauerte (oft mehrere Tage lang) selbst „Gott" oder mit dem Namen eines bestimmten Gottes (Waitz, ***Anthropol.*** 6, 383). Bei einem afrikanischen Stamme nahe dem Nyansasee nimmt der herrschende Geist zeitweilig Besitz von einem Zauberer (oder einer Zauberin), der dann den Namen des Geistes trägt (Schneider, ***Rel. der afrik. Naturr.*** 151). Bisweilen drückt sich die Identität des Zauberers mit dem Gotte dadurch aus, dass jener (ähnlich den thrakischen Βάκχοι) die Tracht des Gottes annimmt und seine äussere Erscheinung nachahmt. So bei den Teufelstänzern auf Ceylon u. A.

bildeter Völker in der Wurzel zusammenbindet mit dem Aufregungscult der Naturvölker. Selbst der äusseren Mittel der Erregung und Begeisterung mag diese Mystik nicht immer entrathen[1], und stets sind es dieselben, die wir aus den religiösen Orgien jener Völker kennen: Musik, wirbelnder Tanz, narkotische Reizmittel. So schwingen sich (um von vielen Beispielen das auffallendste zu nehmen) zum „Schall der Trommel, Hall der Flöte“ die Derwische des Orients im Wirbeltanz herum bis zu äusserster Erregung und Erschöpfung; wozu das 319 alles diene, verkündet im geistigsten Ausdruck der furchtloseste der Mystiker, Dschelaleddin Rumi: „Wer die Kraft des Reigens kennet, wohnt in Gott; denn er weiss wie Liebe tödte[2]. Allah hu!“ —

4.

Ueberall nun, wo in Volksstämmen oder in Religionsvereinen ein solcher Cultus Wurzel geschlagen hat, dessen Sinn und Ziel die Herbeiführung ekstatischer Entzückungen ist, verbindet sich mit ihm, sei es als Grund oder Folge oder

---

[1] Mehr philosophisch gerichtet, sucht sie freilich die Einigung mit dem Höchsten, die ἔλλαμψις τῆς φύσεως τῆς πρώτης, vielmehr durch tiefste Beschwichtigung des Sinnes und der Gedanken, durch das εἰς αὐτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι der Seele (Plat.), ihr Abziehen von allem Gestalteten und Einzelnen (das *recojimiento* der spanischen Mystiker), zu erreichen. Die tiefste Stille des Gemüths bewirkt dann die Vereinigung mit dem Einen vor aller Vielheit. So bei den neoplatonischen Mystikern, bei den Buddhisten u. a. Bisweilen vereinigen sich beide Methoden, die der Versenkung und Beschwichtigung des Geistes und die der wilden Erregung. So kannten und übten die persischen Sufis, von denen Chardin, *Voyage en Perse* IV 458 (ed. Langlés) erzählt, beide Arten; *cependant ils se servent plus communément du chant, de la danse, et de la musique, disant, qu'ils produisent plus sûrement leur extase.* Der Erregungscult mag doch überall die eigentliche Wurzel dieser ekstatischen Zustände sein, die nur bisweilen abwelkte, ohne ihre Blüthe, die ἔκστασις, mit sich zu vernichten.

[2] In der Sprache dieser Mystiker bedeutet das: er weiss, wie das sehnsüchtige Streben nach der Rückkehr zu Gott, der Seele im All, die eingeschränkte Individualität der einzelnen Menschen zersprengt. „Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der dunkele Despot.“

beides, ein besonders energischer Glaube an Leben und Kraft der vom Leibe getrennten Seele des Menschen. Bei den thrakischen Stämmen, deren dem „Dionysos“ gewidmeter Aufregungscult sich der vergleichenden Uebersicht als eine einzelne Spielart der mehr als der Hälfte der Menschheit vertrauten Weise, im religiösen Enthusiasmus sich der Gottheit zu nähern, darstellt, müsste man von vornherein erwarten, einen stark und eigenthümlich entwickelten Seelenglauben anzutreffen. In der That erzählt ja Herodot von dem thrakischen Stamme der Geten, deren Glaube „die Menschen unsterblich machte“[1]. Sie hatten nur einen Gott[2], Zalmoxis genannt; zu ihm, der in 320 einem hohlen Berge sitzt, meinten sie, würden einst zu ewigem Leben die Verstorbenen ihres Stammes gelangen[3]. Den

---

[1] Γέται οἱ ἀθανατίζοντες. Herod. 4, 93. 94 (ἀπαθανατίζοντες Plato und Andere. S. Wesseling zu Diodor. I p. 105, 32).

[2] — οὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντες εἰ μὴ τὸν σφέτερον (eben den vorher genannten Zalm.): Her. 4, 94 extr. Dort heisst es, dass die Geten πρὸς βροντήν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω ἀπειλεῦσι τῷ θεῷ οὐδένα κτλ. Wäre — wie meist verstanden wird — unter ὁ θεός, dem die G. bei Gewittern drohen, ihr Gott (Zalm.) gemeint, so wäre freilich die Motivirung der Bedrohung dieses Gottes damit, dass sie nur ihn für den einzig wahren Gott halten, seltsam, ja unsinnig. τῷ θεῷ bezieht sich aber vielmehr auf den „Himmel“ beim Gewitter, nach gewöhnlichem griechischen, hier auf die Geten nicht geschickt angewendeten Sprachgebrauch. Dieser donnernde θεός ist durchaus nicht Zalmoxis (und also auch Zalm. nicht, wie man wohl meint, ein „Himmelsgott“); nur den Z. halten die Geten für einen Gott, das Donnernde ist ihnen kein wahrer Gott (höchstens ein böser Geist oder ein Zauberer u. dgl.); um zu zeigen, dass sie dies nicht fürchten, schiessen sie Pfeile dagegen ab, wohl hoffend, so das Gewitter zu brechen (ähnliches ja an vielen Orten. Vgl. Grimm, *D. Myth.*[4] p. 910; Dobrizhoffer, *G. d. Abip.* 2, 107. Indisch: Oldenberg, *Rel. d. Veda* 491, 494. Lärm bei Mondfinsterniss: Weissenhorn zu Liv. 26, 5, 9. Reminiscenz an solche Sitte in der Heraklessage: Apollodor 2, 5, 10, 5. Aus Herodot [indirect] Isigon. *Mirab.* 42. Vgl. auch den Bericht des Dio Cass. 59, 28, 6 von Caligula. — Palladius *de re rust.* 1, 35 p. 42, 11—13 Bip. [*contra grandinem*]).

[3] ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον . . οὔτε ἀποθνήσκειν ἑωυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα (οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον οὐνομάζουσι Γεβελέϊζιν). Herod. 4, 94. Hier wie im griechischen Sprachgebrauch überall wird unter ἀθάνατον εἶναι verstanden nicht

gleichen Glauben hatten auch andere thrakische Stämme[1]. Dieser Glaube scheint eine „Umsiedlung“[2] der Gestorbenen zu einem seligen Leben im Jenseits verheissen zu haben. Vielleicht aber sollte diese Umsiedlung keine endgiltige sein. Man hört, dass der Glaube bestand, der Todte werde aus dem Jenseits „wiederkehren“[3], und diesen Glauben setzt (dem Erzähler freilich nicht deutlich bewusst) als auch bei den Geten bestehend die absurde pragmatisirende Fabel von Zalmoxis voraus, die dem Herodot griechische Anwohner des Hellespont und des Pontus mittheilten[4]. Hier heisst (wie dann in späteren

---

eine schattenhafte (wenn auch zeitlich unbegrenzte) Fortdauer der Seele nach dem Tode, wie im homerischen Hades (denn das wäre ja, als Glaube der Geten, für Herodot und seine Leser gar nichts Bemerkenswerthes gewesen), sondern ein vollbewusstes und hierin dem Leben auf Erden gleichstehendes Dasein ohne Ende.

[1] ἀθανατίζουσι δὲ καὶ Τέριζοι (τερετιζοι Phot.) καὶ Κρόβυζοι καὶ τοὺς ἀποθανόντας ὡς *Ζάλμοξίν* φασιν οἴχεσθαι. Phot. Suid. Etym. M. s. *Ζάμολξις* Die Krobyzen sind ein wohlbekannter thrakischer Stamm; die Terizen werden sonst nirgends erwähnt, vielleicht darf man sie in der Gegend der Τίριστις. Τίριζις *ἄκρα* (vgl. C. Müller zu Arrian *peripl. Pont. eux.* § 35) = Cap Kaliakra suchen (dort auch Τιριστὶς πόλις Ptolem.). (So auch Tomaschek, *D. alten Thraker*, Ber. d. Wiener Akad. 128, IV p. 97.) Dann wären sie Nachbarn der Krobyzen.

[2] οὐκ ἀποθνήσκειν ἀλλὰ μετοικίζεσθαι νομίζοντες — von den Geten Julian, *Caes.* 327 D *animas (putant) non extingui sed ad beatiora transire.* Pomp. Mela 2, 18.

[3] — τοὺς ἀποθανόντας ὡς Ζάλμοξίν φασιν οἴχεσθαι, ἥξειν δὲ αὖθις. καὶ ταῦτα ἀεὶ νομίζουσιν ἀληθεύειν. θύουσι δὲ καὶ εὐωχοῦνται ὡς αὖθις ἥξοντος τοῦ ἀποθανόντος. Phot. Suid. Etym. M. s. *Ζάμολξις*. Pomp. Mela 2, 18: *alii* (unter den Thrakern) *redituras putant animas obeuntium.*

[4] Herod. 4, 95: Zalmoxis, Sklave des Pythagoras auf Samos, kommt, freigelassen, mit Schätzen in sein armes Vaterland zurück, versammelt die Vornehmsten des Stammes in einem Saal, bewirthet sie und überredet sie zu dem Glauben, dass weder er noch sie noch ihre Nachkommen sterben, sondern dass sie alle nach dem Tode an einen Ort kommen werden, wo sie alles Gute im Ueberfluss haben. Dann zieht er sich in ein heimlich erbautes unterirdisches Gemach zurück und bleibt dort drei Jahre. Die Geten halten ihn für todt. Er aber kommt im vierten Jahre wieder ans Licht und damit „wurde den Thrakern glaublich, was ihnen Zalmoxis gesagt hatte“. Sonach musste er (was Herodot übergeht, auch der aus Herodot abschreibende Pseudohellanicus π. νομ. βαρβαρ. bei Phot.

321 Berichten oft) Zalmoxis bereits ein Sklave und Schüler des
322 Pythagoras von Samos. Wer auch immer dieses Märchen er-

etc. s. Ζάμολξις) doch auch verkündigt haben, dass er und seine Anhänger nach Ablauf einer bestimmten Zeit (von drei Jahren) aus dem Jenseits lebendig wiederkehren würden. Und dass ein solcher Glaube an „Wiederkehr" der Verstorbenen in Thrakien bestand, wird ja an den in der vorangehenden Anmerkung angeführten Stellen deutlich bezeugt. Die selbst dem Herodot verdächtige (ihren Urhebern vermuthlich witzig scheinende) Geschichte vom Betrug des Zalmoxis ist aber (ähnlich wie die analogen Erzählungen von Pythagoras, Trophonios, darnach auch von Empedotimos) nicht ganz frei erfunden, sondern nur eine euhemerisirende Umbiegung wunderbarer Legenden. Das Entweichen des Zalmoxis in ein unterirdisches Gemach ist eine Entstellung des Glaubens an seinen dauernden Aufenthalt in einem hohlen Berge, einem ἀντρῶδές τι χωρίον im Berge Kogaionon, wovon Strabo 7, 298 deutlich genug redet. In jenem Berge sitzt der Gott, ähnlich wie Rhesos κρυπτὸς ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονός des Pangaeosgebirges als ἀνθρωποδαίμων haust (*Rhes.* 963 f.; vgl. oben I 161, 2); er wohnt dort ewig lebendig, wie am Pangaeos auch jener zum Gott gewordene Βάκχου προφήτης, von dem die Tragödie v. 965 f. in dunklen Andeutungen redet (gemeint ist vielleicht Lykurgos [s. G. Hermann, *Opusc.* 5, 23 f.], schwerlich Orpheus, auf den Maass, *Orpheus* [1895] p. 68 räth); wie Amphiaraos und Trophonios in ihren Höhlen: mit diesen stellt den Zalmoxis eben darum zusammen Origines *adv. Cels.* 3, 34 (s. I 121, 1). Man darf wohl sicher den Bericht des Herodot (4, 94), wonach die ἀπολλύμενοι der Geten παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα gehen zu ewigem Leben, dahin ergänzen, dass sie eben in jenen hohlen Berg, ein unterirdisches Reich der Wonne, zu dem Gotte gelangen. Wenn Mnaseas den Zalmoxis dem Kronos gleichsetzt (Phot. Suid. Et. M. s. Ζάμολξις), so liegt die Aehnlichkeit der beiden Götter ohne Frage darin, dass Beide über den Geistern der Seligen im Jenseits walten. Der thrakische Glaube muss aber von periodischem Erscheinen des Gottes auf der Oberwelt gewusst haben. Das lehrt Herodots Erzählung von dem Betrug des Zalmoxis (die Wiederkehr der Seelen, auf die jene Erzählung ebenfalls hinweist, ist hierzu eine Art von Parallele). Ob stets nach Ablauf von drei Jahren die ἐπιφάνεια des Gottes erwartet wurde (wie in den Dionysosfeiern nach Ablauf von zwei Jahren: s. oben p. 11, 12.)? Unbekannt ist, ob auch diese thrakischen Stämme die ἐπιφάνεια des Gottes mit enthusiastischen Festen feierten. Auf eine enthusiastisches Element in dem Cult des Z. scheint es hinzuweisen, wenn man von den thrakischen „Aerzten des Zalmoxis" hört (Plat. *Charm.* 156 D), und — was mit der ἰατρική meist eng verbunden ist — von Mantik in diesem Cult. Denn das will es ja bedeuten, wenn Z. selbst ein μάντις heisst (Strab. 16, 762, 4, 297; vgl. auch den sonst werthlosen Bericht des Ant. Diog. bei Porphyr. *v. Pyth.* 14, 15). Endlich scheint (wie in den

sonnen haben mag, er ist darauf geführt worden durch die Wahrnehmung der nahen Verwandtschaft der pythagoreischen Seelenlehre mit dem thrakischen Seelenglauben; ebenso wie durch dieselbe Wahrnehmung andere verführt worden sind, umgekehrt den Pythagoras zum Schüler der Thraker zu machen[1]. Es kann hiernach nicht zweifelhaft sein, dass man die dem Pythagoras eigene Lehre von der Seelenwanderung in Thrakien wiedergefunden hatte, und dass der Glaube an die „Wiederkehr" der Seele so zu verstehn ist (wie er auch allein, ohne durch den Augenschein widerlegt zu werden, sich behaupten konnte), dass die Seelen der Todten, in immer neuen Verkörperungen wiederkehrend, ihr Leben auf Erden fortsetzen und insofern „unsterblich" seien. Wirklich scheint auch eine Andeutung des Euripides den Glauben an wiederholte Einkörperung der Seele als thrakischen bezeichnen zu wollen[2].

Es wäre eine gerechte Erwartung, dass zwischen diesem, griechischen Berichterstattern sehr auffallenden Unsterblichkeitsglauben der Thraker und deren Religion und enthusiastischem Gottesdienst sich ein innerer Zusammenhang auffinden 323

---

analogen Fällen, die oben p. 14, 4; 26, 2 berührt sind) auf enthusiastischen Cult bei den Geten hinzuweisen die Gleichsetzung des Priesters mit dem Gotte. Der (König und Staat beherrschende: ähnlich dem ἱερεὺς τοῦ Διονύσου bei den Bessern [oben p. 21, 2], vgl. Jordanes, *Get.* 71) Oberpriester hiess selbst „Gott": Strabo 7, 298. Daher übrigens lag die Verwandlung des schon von Herodot (4, 96) ganz richtig als δαίμων τις Γέτῃσι ἐπιχώριος anerkannten Gottes Zalmoxis in einen Menschen der Vorzeit besonders nahe (wie sie ja auch bei Diodor 1, 94, 2; Strabo 7, 297 f. geschieht: vgl. Jordanes, *Get.* 39). Wenn der gegenwärtige Priester „Gott" heisst, so wird, konnte man schliessen, wohl auch der jetzt „Gott" genannte Zalmoxis einst nur ein Priester gewesen sein.

[1] Hermippus bei Joseph. *c. Ap.* 1, 22.

[2] In der „Hekabe" (1265 ff.) weissagt der Thraker Polymestor der Hekabe, sie werde nach ihrem Tode eine Hündin werden πύρσ' ἔχουσα δέργματα. Hek. fragt πῶς δ' οἶσθα μορφῆς τῆς ἐμῆς μετάστασιν; Pol.: ὁ Θρῃξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε. Es sieht aus, als ob Euripides in der Berührung des Glaubens an die Metempsychose ein Stück thrakischer Nationaleigenthümlichkeit zu bieten gemeint habe. Er ist ein guter Kenner dieser Dinge.

lasse. Einige Spuren weisen auch auf eine engere Verbindung des thrakischen Dionysoscultes und Seelencultes hin[1]. Warum aber an die Religion des thrakischen Dionysos ein Glaube an das unvergängliche, selbständige und nicht auf die Dauer des Aufenthalts in diesem Leibe, der sie gegenwärtig umschliesst, beschränkte Leben der Seele sich anschloss, das werden wir nicht sowohl aus der (uns zudem ungenügend bekannten) Natur des Gottes, dem jener Cult gewidmet war, verstehen wollen als aus der Art des Cultes selbst. Das Ziel, man kann sagen die Aufgabe dieses Cultes war es, die Erregung der an ihm Theilnehmenden bis zur „Ekstasis" zu treiben, ihre „Seelen" dem gewohnten Kreise ihres menschlich beschränkten Daseins zu entreissen und als freie Geister in die Gemeinschaft des Gottes und seines Geisterschwarms zu erheben. Die Entzückungen dieser Orgiasmen schlossen denen, die als wahre „Bakchen"[2] wirklich in den Zustand heiligen Wahnsinns ge-

[1] Zusammenhang des thrakischen Dionysoscultes mit dem Unsterblichkeitsglauben und Seelencult findet Rapp, Progr. p. 15 ff. bezeugt durch die von Heuzey in thrakischen Gegenden gefundenen Inschriften. Ein zu Doxato (bei Philippi) gefundenes Grabepigramm (*C. I. L.* III 686) sagt von einem verstorbenen Jüngling (v. 12 ff.): *reparatus vivis in Elysiis. Sic placitum est divis, aeterna vivere forma qui bene de supero lumine sit meritus. — nunc seu te Bromio signatae* (s. Anrich, *D. antike Mysterienw.* 123 f.) *mystides ad se florigero in prato congregem uti Satyrum, sive canistriferae poscunt sibi Naïdes aeque, qui ducibus taedis agmina festa trahas* u. s. w. Es fehlt freilich alles auf specifisch thrakischen Cult Hinweisende in dieser merkwürdigen Phantasie. Dagegen deutet die Schenkung eines Bythus und Rufus an die *thiasi Liberi patris Tasibasteni* von 300 Denaren *ex quorum reditu annuo rosalibus* (also an dem jährlichen Seelenfest) *ad monimentum eorum vescentur* (*C. I. L.* III 703) schon durch den localen Beinamen des Dionys (vgl. *ib.* 704) auf speciell thrakischen Cult des Gottes und Zusammenhang desselben mit dem Seelencult hin. Auch die Verbindung, in die Euripides *Hec.* 1243 ff. den Glauben an Palingenesie mit dem Orakel des thrakischen Dionys setzt, scheint einen Zusammenhang dieses Glaubens mit dem Dionysoscult vorauszusetzen.

[2] πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε Βάκχοι. Der orphische Vers (Lob. *Agl.* 813 ff.) will, eigentlich verstanden, besagen, dass unter der grossen Zahl der Theilnehmer an den bakchischen Feiern doch nur wenige sich mit Recht mit dem Namen des Gottes selbst benennen, als durch

riethen, ein Gebiet der Erfahrung auf, von dem ihnen ihr Da- 324 sein im vollbesonnenen Tagesleben keine Kunde geben konnte. Denn als Erfahrungen gegenständlichen Inhalts mussten sie die Empfindungen und Gesichte, die ihnen in der „Ekstasis“ zu Theil geworden waren, auffassen[1]. Wenn nun der Glaube an das Dasein und Leben eines von dem Leibe zu unterscheidenden und von ihm abtrennbaren zweiten Ich der Menschen schon durch die „Erfahrungen“ von dessen Sonderdasein und selbständigem Handeln in Traum und Ohnmacht gewährt werden konnte[2], um wie viel mehr musste sich dieser Glaube befestigen und erhöhen bei denjenigen, die in dem Rausch jener Tanzorgien an sich selber „erfahren“ hatten, wie die Seele, frei vom Leibe, an den Wonnen und Schrecken des Götterdaseins theilhaben könne, sie aber allein, die Seele, das unsichtbar im Menschen lebende Geisterwesen, nicht der ganze, aus Leib und Seele gebildete Mensch. Das Gefühl ihrer Göttlichkeit, ihrer Ewigkeit, das in der Ekstasis sich blitzartig ihr selbst offenbart hatte, konnte der Seele sich zu der bleibenden Ueberzeugung fortbilden, dass sie göttlicher Natur sei, zu göttlichem Leben berufen, sobald der Leib sie freilasse, wie damals auf kurze Zeit, so dereinst für immer. Welche Vernunftgründe könnten stärker einen solchen Spiritualismus befestigen als die eigenste Erfahrung, die schon hier einen Vorschmack gewährt 325 hatte von dem, was einst für immer sein werde?

---

ihre ekstatische Erregung mit ihm eins geworden. Es war hierzu eine eigene morbide Anlage erforderlich. Dieselbe, welche unter anderen Verhältnissen zum ächten Schamanen, Piaje u. s. w. befähigt.

[1] Selbst nach Aufhören der ἔκστασις scheinen dem Ekstatischen die gehabten Gesichte thatsächlichen Inhalt gehabt zu haben: οἷον συνέβη Ἀντιφέροντι τῷ Ὠρείτῃ καὶ ἄλλοις ἐξισταμένοις. τὰ γὰρ φαντάσματα ἔλεγον ὡς γενόμενα καὶ ὡς μνημονεύοντες. Arist. π. μνήμης p. 450a, 8. — „Zauberer, die nachher zum Christenthum bekehrt wurden, waren gewöhnlich auch später noch von der Wirklichkeit früherer Erscheinungen überzeugt, sie waren ihnen als etwas Reales vorgekommen.“ Müller, *Amerik. Urrelig.* 80. Zu den dort gegebenen Beispielen vgl. noch Tylor, *Primit. Cult.* 2, 120. Cranz, *Hist. von Grönl.* 1, 272.

[2] I 6 ff.

Wo sich auf dem angedeuteten Wege die Ueberzeugung von der selbständigen Fortdauer der Seele nach dem Tode ihres Leibes zu dem Glauben an Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele steigert, da bildet sich aus der allen naiven Völkern und Menschen naheliegenden Unterscheidung zwischen „Leib“ und „Seele“ leicht ein Gegensatz zwischen diesen beiden heraus. Allzu jäh war der Sturz von der Höhe tieferregter Lust der in der Ekstase frei gewordenen Seele hinab in das nüchterne Dasein im leibumschlossenen Leben, als dass nicht der Leib ein Hemmniss und eine Beschwerung, fast ein Feind der gottentstammten Seele scheinen sollte. Entwerthung des alltäglichen Lebens, Abwendung von diesem Leben wird die Folge eines so gesteigerten Spiritualismus sein, auch schon da, wo solcher, weit entfernt von aller speculativen Begründung, den Untergrund der religiösen Stimmung eines von den abstracten Gedanken einer auf Wissenschaft begründeten Bildung noch ungeplagten Volkes bildet. Eine Spur solcher Herabsetzung des irdischen Lebens gegen das Glück eines freien Geisterdaseins zeigt sich in dem was Herodot und andere Erzähler von einzelnen thrakischen Stämmen berichten [1], bei denen

[1] Herodot 5, 4 (von den Τραυσοί. So auch Hesych. s. Τραυσός). Die Erzählung ging dann in den bleibenden Bestand der zur Erläuterung des Unstäten des νόμος benutzten νόμιμα βαρβαρικά über. Sie wird bald von den Κρόβυζοι (bei denen auch der Unsterblichkeitsglaube blühen sollte, s. oben p. 29, 1) erzählt: Isigon. *mirab.* 27, bald (vielleicht nach dem Vorgang des Ephorus) von den Καυστιανοί: so Nic. Damasc. *mirab.* 18 (West.); Zenob. *prov.* 5, 25 p. 128, 5 Gott. (Καύστιοι, Καυστιανοί). So auch in einem Rest irgendwelcher vor dem 3. Jahrhundert geschriebener νόμιμα βαρβαρικά (die just dem Aristoteles zuzuschreiben keinerlei Grund ist) bei Mahaffy, *On the Flinders Petrie Papyri, Transscript.* p. 29: Καυστιανοῖς δὲ νόμιμον τοὺς μὲν γινομένους θρηνεῖν, τοὺς δὲ τελευτῶντας εὐδαιμονίζειν ὡς πολλῶν κακῶν (so oder πόνων ist wohl zu ergänzen, nach Euripides in dem berühmten Fragment des Kresphontes: ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς — *fr.* 449, das wohl auf Herodots Bericht anspielt) ἀναπεπαυμένους. Thraker im Allgemeinen, einen nicht bestimmt bezeichneten thrakischen Stamm nennen Sext. Empir. *Pyrrh. hypot.* 3, 232, Val. Max. 2, 6, 12 (beide deutlich aus Sammlungen von νόμιμα βαρβαρικά schöpfend); Pomp. Mela 2, 18; Archias, *anthol. Palat.* 9, 111. Es gab also drei Quellen des Be-

der Neugeborene von seinen Angehörigen mit Klagen em- 326 pfangen, der Verstorbene mit Freudenbezeugungen begraben wurde, weil er nun, allem Leid entronnen, „in voller Glückseligkeit“ lebe[1]. Aus der Ueberzeugung der Thraker, dass der Tod nur der Uebergang zu einem erhöhten Leben der Seele sei, leitete man die Freudigkeit ab, mit der diese im Kampf dem Tode entgegen gingen[2]. Ja, man schrieb ihnen ein wahres Todesverlangen zu, weil ihnen „das Sterben schön zu sein scheine“[3].

5.

Weiter, als hier angedeutet, konnten wohl unter dem aus halber Dumpfheit des Geistes niemals ganz erwachten Volke der Thraker die in den ekstatischen Tanzorgien des Dionysoscultes gelegenen Keime einer mystischen Religiosität

richts: ausser Herodot noch zwei andere, in denen die Krobyzen oder die Kausianer statt der bei Herodot erwähnten Trauser genannt waren.

[1] ὅσων κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ. Herod.

[2] S. Julian *Caesar.* 327 D. Pomp. Mela 2, 18. Von den Καυσιανοί ähnlich der Anonymus bei Mahaffy a. a. O. p. 29, 10—12. — Jamblich *v. Pyth.* 173: infolge des von Zalmoxis gelehrten (pythagoreischen) Unsterblichkeitsglaubens ἔτι καὶ νῦν οἱ Γαλάται [diese weil von Zalm. unterrichtet: gleiche fabelhafte Quelle wie bei Hippolyt. *ref. haer.* p. 9, 25 ff. Mill.] καὶ οἱ Τράλεις καὶ πολλοὶ τῶν βαρβάρων τοὺς αὐτῶν υἱοὺς πείθουσιν, ὡς οὐκ ἔστι φθαρῆναι τὴν ψυχήν — καὶ ὅτι τὸν θάνατον οὐ φοβητέον, ἀλλὰ πρὸς τοὺς κινδύνους εὐρώστως ἑκτέον. (Τράλεις) τραλις die Hs. Τράλλεις, sachlich richtig, Scaliger. Aber ΤΡΑΛΕΙΣ heissen die, nach dem Stamme genannten Pergamenischen Soldtruppen: *Ins. v. Pergamon I*, n. 13, 23, 59, dergleichen schon 331 im Heere Alexanders des Grossen als Fusstruppen dienten: Diodor. 17, 65, 1. Vgl. Hesych. s. Τραλλεῖς. Die Traler waren ein südthrakischer Stamm: Plut. *Agesil.* 16; *apophth. Lacon.* 42; Strabo 14, 649; p. 119, 15 Kram. [Schr. dort Τραλλέων.] *Tralli Thraeces* Liv. 38, 21, 2. Anderemale nennt er die Traler *Illyriorum genus* 27, 32, 4. 31, 35, 1. Es scheint, dass eine Abtheilung des thrakischen Stammes der Traler wandernd bis Illyrien vorgedrungen war, wo sie auch Theopomp kannte: Steph. Byz. s. Τραλλία; vgl. s. Βῆγις, Βόλουρος. (Vgl. Tomaschek, *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 128, IV, p. 56 f.)

[3] *Appetitus maximus mortis.* Martian. Capell. 6, 656. Vorzugsweise die Thraker meint wohl auch Galen, wenn er von βαρβάρων ἐνίοις spricht, welche die Meinung hegten, ὅτι τὸ ἀποθνήσκειν ἐστὶ καλόν (XIX p. 704).

nicht ausgebildet werden. Ueber die Grenze ungewisser Ahnung, ein unstätes Aufleuchten wild erregter Empfindung einer nahe herandrängenden übergewaltigen Geistermacht werden wir hier kaum hinausgeführt.

Erst wenn ein selbständig tiefer entwickeltes Geistesleben in einem Volke dem Feuer des ekstatischen Cultus haltbare Nahrung bietet, befestigt sich flackernde Ahnung zu dauernden Gedanken. Gedanken von Welt und Gottheit, von der wechselnden und täuschenden Erscheinung und dem unverlierbaren Einen Wesen auf dem Grunde der Dinge, von der Gottheit, die Eines ist, Ein Licht, und, in tausend Strahlen zerworfen, aus Allem widerscheinend, in der Seele des Menschen sich wieder zur Einheit sammelt: solche Gedanken, wo sie sich mit den halb blinden Trieben eines enthusiastischen Tanzcultus verschwistern, lassen erst aus der trüben und unvollkommenen Gährung volksthümlicher Cultpraktik den leuchtenden Trank der Mystik sich abklären.

So geschah es, als mitten unter den in starr abgeschlossenem Monotheismus verhärteten Völkern des Islam aus unbekannten Quellen ein Strom der Begeisterung in den Tanzorgien der Derwische hervorbrach und sich verbreitete, mit sich führend die wesentlich aus indischem Tiefsinn geborene mystische Lehre der Sûfi's. Der Mensch ist Gott; Gott ist Alles: so verkündigt es, bald in einfacher Deutlichkeit, bald in schillernder Bilderrede, die durchgeistigte Dichtung, die namentlich Persien dieser Religion mystischer Entzückung geschenkt hat. Im ekstatischen Tanz, der hier noch mit der mystischen Lehre in organischer Verbindung geblieben ist (wie der Erde Mutterboden mit den Blumen, die er trägt), wird der Lehre immer wieder neue Nahrung zugeführt aus der Erfahrung, der erregten Empfindung von der im eigenen Innern quellenden ewigen und unendlichen Lebensmacht. Der Welt Schleier zerreist dem Begeisterten; das All-Eine wird ihm fühlbar und vernehmbar; es strömt ihm selber ein; die „Vergottung“ des Mysten, hier wird sie Ereigniss. „Wer die Kraft des Reigens kennet, wohnt in Gott.“ —



Lange, sehr lange vorher hatte auf griechischem Boden eine Entwicklung sich vollzogen, die mit nichts nähere Verwandtschaft hat als mit den hier berührten Erscheinungen orientalischen Religionswesens. Zwar von dem Ueberschwang orientalischer Mystik blieb man (damals wenigstens, und so lange griechisches Leben in eigener Kraft stand) in Griechenland weit entfernt. Selbst die Ahnung des Grenzenlosen muss in griechischen Geistern sich in plastische Eingrenzung fügen. Aber es entfalteten sich auch in Griechenland, auf dem Boden des ekstatischen Cultus der thrakischen Dionysosdiener, unter dem Einfluss griechischer Gedanken von Gott und Welt und Menschenthum, die vorher in diesem Cultus nur unvollkommen entwickelten Keime einer mystischen Lehre, deren oberster Leitsatz die Göttlichkeit der Menschenseele, die Unendlichkeit ihres in Gott gegründeten Lebens verkündigt. Von daher nimmt griechische Philosophie den Muth zur Aufstellung einer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. —

Dionysische Religion in Griechenland. Ihre Einigung mit apollinischer Religion. Ekstatische Mantik. Kathartik und Geisterzwang. Askese.

327 Die Griechen haben, wie vielleicht Gestalt und Verehrung des Ares, der Musen, von den Thrakern auch den Cult des Dionysos übernommen und sich zu eigen gemacht. Alle näheren Umstände der Aneignung entziehen sich unserer Kunde: sie vollzog sich in jener Zeit jenseits der Schwelle geschichtlicher Erinnerung, in der die Fülle eigener Triebe und Gedanken, mit entlehnten Gestaltungen fremden Glaubens unbefangen gemischt, zur griechischen Religion sich zusammenschloss.

Der fanatische Dionysosdienst ist schon dem Homer bekannt; schon bei ihm trägt der Gott den Namen, durch den erst griechische Verehrer den Fremden sich vertraut gemacht haben[1]. Dennoch erscheint Dionysos im Epos kaum einige

[1] Dass Διόνυσος der griechische Name des Gottes ist, darf man festhalten, wenngleich eine glaubliche Etymologie des Wortes noch nicht gefunden ist. Die neulich gemachten Versuche einer Ableitung aus dem Thrakischen (Tomaschek, *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130, 41; Kretschmer, *Aus der Anomia* 22f., *Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* 241) haben wenig Einleuchtendes. Nach K. soll die auf Inss. griechischer, zum kleineren Theil (wie Abdera, Maronea) in thrakischer Umgebung liegender Städte vorkommende Schreibung Δεόνυσο —: thrakischen Ursprung des Namens beweisen. Der Uebergang von ι zu ε vor Vocalen sei im Thrakisch-Phrygischen gewöhnlich, dagegen „mit griechischen Lautgesetzen durch-

Male flüchtig im Hintergrund. Er ist nicht der Spender des Weintrunkes; er gehört nicht zu der Tafelrunde der auf dem Olymp versammelten grossen Götter; er greift auch in der Erzählung 328 beider homerischen Gedichte in das Leben und die Schicksale der Menschen nirgends ein. Es ist nicht nöthig, für das Zurücktreten des Dionysos in der homerischen Dichtung weither geholte Gründe beizubringen. Homers Schweigen sagt es deutlich genug, dass zu jener Zeit der thrakische Gott im griechischen Leben und Glauben eine über lokal beschränkten Cult hinausgehende Bedeutung noch nicht gewonnen hatte Das ist leicht verständlich. Denn nur allmählich hat sich in Griechenland der Dienst des Dionysos Geltung errungen. Von Kämpfen

aus unverträglich". Dieser Meinung war nun z. B. G. Curtius, immerhin ein ***auctor probabilis,*** gar nicht; vereinzeltes Vorkommen eines Umlautes aus ι in ε vor Vocal (neben dem viel häufigeren umgekehrten Vorgang) schien ihm vollkommen verträglich mit griechischen Lautgesetzen: er rechnete auch Διόνυσος — Δεόνυσος (Anakreon) zu den Beispielen dieses Lautüberganges innerhalb des Griechischen (*Gr. Etymol.*[5] p. 608 f.). Mindestens Ἐάσων = Ἰάσων, und πατρουέαν = πατρωίαν bieten sichere Beispiele (s. Meister, *Gr. Dial.* 1, 294; G. Meyer, *Gr. Gramm.*[2], p. 162). Kretschmer selbst, *Einl.* p. 225, führt noch an: Ἀσκληπεόδωρος, Δεί = Διί. Für diese Formen nimmt er Einwirkung phrygischer Umgebung auf die griechische Aussprache an: diese müsste dann aber doch, in einem so rein griechischen Worte wie Ἀσκληπιόδωρος, erst nachträglich eingetreten sein und zur Wandlung des älteren ιο in εο geführt haben. Was soll uns nun wohl hindern, den Uebergang von Διόνυσος zu Δεόνυσος ebenso anzusehn, und, wenn denn thrakischer Einfluss hier zugegeben werden müsste (der besonders wegen der Angabe im Etymol. M. 259, 30: Δεόνυσος, οὕτω γὰρ Σάμιοι προφέρουσιν gar keine Wahrscheinlichkeit hat), diesen thrakischen Einfluss als nachträglich auf die griechische Namensform Διόνυσος einwirkend zu denken? — Die Alten haben offenbar nichts davon gewusst, dass Διόνυσος (Διώνυσος, Διόννυσος etc.) einheimischer Name des thrakischen Gottes sei; sie würden es sonst ohne Zögern aussprechen. Sie leiten aber aus Thrakien wohl Begriff, Gestalt, Cult des Gottes her, nicht aber diesen Namen, den sie durchweg als griechische Bezeichnung des in Thrakien Σαβάζιος oder anders benannten Dämons betrachten (ebenso wie Herodot Διόνυσος als griechische Benennung des seinem Wesen nach ägyptischen Gottes ansieht). Das ist keineswegs bedeutungslos; es giebt vielmehr einen sehr „triftigen Grund" zum Misstrauen gegen die ohnehin schwach begründeten Herleitungen des Namens aus dem Thrakischen.

und Widerstand gegen den fremden und fremdartigen Cult berichten mancherlei Sagen. Es wird erzählt, wie dionysische Raserei, die Ekstase der dionysischen Tanzfeste, das gesammte Weibervolk mancher Landschaften in Mittelgriechenland und dem Peloponnes ergriffen habe[1]. Einzelne Frauen weigern sich, den auf den Berghöhen in bakchischer Raserei herumschweifenden Genossinnen sich anzuschliessen, hier und da widersetzt sich der König des Landes dem Eindringen dieses tobenden Gottesdienstes. Was uns von dem Widerstand der Töchter des Minyas in Orchomenos, des Proitos in Tiryns, der Könige Pentheus von Theben, Perseus von Argos[2] gegen 329 die eindringende dionysische Cultweise erzählt wird, hat freilich,

[1] Die Weiber in Böotien ἐνθεώτατα ἐμάνησαν (vgl. Eurip. *Bacch.*) ταῖς Λακεδαιμονίων γυναιξὶν ἐνέπεσέ τις οἶστρος βακχικὸς καὶ ταῖς τῶν Χίων. Aelian. *var. hist.* 3, 42. Ganz allgemein vom Rasen der Weiber in Argos (τῶν ἐν Ἄργεϊ γυναικῶν μανεισέων) redet Herodot 9, 34, wo andere nur von Raserei der Töchter des Proitos sprechen. Beides schliesst sich nicht aus, es sind zwei Stadien derselben Geschichte. Das μαίνεσθαι der gesammten weiblichen Bevölkerung ist nicht (wie es in späteren Berichten allerdings bisweilen aussieht) eine Strafe des Dionysos, sondern nur ein anderer Ausdruck für die Annahme seines Cultes (= βακχεύειν Ant. Lib. 10). der eben im μαίνεσθαι besteht. Das μαίνεσθαι der einzelnen, anfangs der epidemisch um sich greifenden, dionysischen Schwärmerei widerstrebenden Frauen (auch der Töchter des Eleuther: Suid. s. μελαναιγ. Διόν.) ist eine Strafe des erzürnten Gottes, insoweit es sie zur Erwürgung der eigenen Kinder treibt. — Das allgemein verbreitete „Rasen" im neu eindringenden Dionysoscult berührt auch Diodor 4, 68, 4; Apollodor. 2, 2, 2, 5; Pausan. 2, 18, 4. Vgl. Nonnus *Dionys.* 47, 481 ff.

[2] Kampf des Perseus gegen den mit den Mänaden von den Inseln des ägäischen Meeres (so Paus.) heranziehenden Dionysos; Sieg des Perseus, aber endlich Versöhnung, Einrichtung eines Cultus, Errichtung eines Heiligthums des Dionysos Kresios: Pausan. 2, 20, 4; 22, 1; 23, 7. 8. Aehnlich Nonnus, *Dionys.* 47, 475—741; Apollod. 3, 5, 2 3; Schol. V. Il. 14, 319. Vgl. Meineke, *Anal. Alex.* 51. (Dionysos fällt im Kampfe gegen Perseus: Dinarch „der Dichter" bei Euseb. *chron.* II p. 44. 45 [a. 718 Abr.]. S. Lobeck, *Agl.* 573 f.) — Lykurg gehört eigentlich nicht in diese Reihe; die Sage von ihm, wie sie Apollodor 3, 5, 1 (wahrscheinlich nach der Gestaltung, die Aeschylus ihr gegeben hatte) erzählt, ist eine spätere Umdichtung der bei Homer erhaltenen Fabel nach dem Vorbild der Geschichten von Pentheus und von den Minyaden oder von den Proetiden.

in Wahrheit zeitlos, nur durch die trügerischen Anordnungskünste der Mythengeschichtsschreiber gelehrter Zeit den Anschein zeitlich bestimmbarer Ereignisse gewonnen. Und was den Ausgang und die Spitze der meisten jener Erzählungen bildet: wie die Widerstrebenden selbst, von um so wilderer Manie überfallen, in bakchischem Wahnsinn statt des Opferthieres die eigenen Kinder erwürgen und zerreissen, oder (wie Pentheus) selbst den rasenden Weibern als Opferthier gelten und von ihnen zerrissen werden — das sind Sagen von der Art der vorbildlichen Mythen, durch die einzelne Vorgänge des Gottesdienstes, seien es in der Erinnerung lebende oder gar noch in der Wirklichkeit übliche Opfer eines Menschen an dionysischen Festen, ein Vorbild und rechtfertigende Erklärung an einem für geschichtlich wahr genommenen Vorgang der Sagenzeit gewinnen sollen[1]. Dennoch liegt ein Kern geschichtlicher Wahrheit in diesen Erzählungen. In ihnen allen ist die Voraussetzung, dass der dionysische Cult aus der Fremde und als ein Fremdes in Griechenland eingedrungen sei. Wie diese Voraussetzung offenkundig dem thatsächlichen Verlauf der Ereignisse entspricht, so kann es auch nicht leere Erdichtung sein, was die Sage, hieran unmittelbar anschliessend, von dem heftigen Widerstand, den dieser und eben nur dieser Cult an mehreren Stellen Griechenlands[2] gefunden habe, berichtet. 330 Wir müssen anerkennen, dass in solchen Sagen sich geschichtliche Erinnerungen erhalten haben, in die Form gekleidet, die alle älteste griechische Ueberlieferung annimmt, die mythische, die alle Ereignisse der Wirklichkeit und ihre Zufälligkeiten zu Typen von vorbildlicher Allgemeingiltigkeit verdichtet.

Nicht ohne Widerstand also scheint, von Norden her nach Böotien, von Böotien nach dem Peloponnes vordringend, früh-

---

[1] Deutlich ist dies namentlich in der auf Orchomenos bezüglichen Sage: vgl. den Bericht bei Plut. *Quaest. graec.* 38. Auch für die übrigen Sagen ist gleicher Anlass im Opferritual sehr wahrscheinlich. Vgl. Welcker, *Gr. Götterl.* 1, 444 ff.

[2] Vgl. noch Schol. Arist. *Ach.* 243.

zeitig auch einzelne Inseln berührend, der dionysische Cult sich ausgebreitet zu haben. In Wahrheit müsste man, auch wenn keinerlei Berichte uns hievon redeten, voraussetzen, dass unter Griechen ein tief gewurzelter Widerwille sich gegen den verwirrenden Taumel des thrakischen Cultes gewehrt, die Abneigung ursprünglichsten Instinctes sich gesträubt haben werde, in diesen überschwänglichen Erregungen sich ins Grenzenlose der Empfindung zu verlieren. Was thrakischen Weibern anstehen mochte, das zügellose Herumschweifen in nächtlichen Bergfeiern, dem konnte, als einem Bruche aller Sitte und Sittsamkeit, griechisches Bürgerthum nicht ohne Kampf nachgeben [1]. Die Weiber waren es, die der neu eindringende Cult in einem wahren Taumel der Begeisterung fortgerissen zu haben scheint [2], ihnen zunächst mag er seine Einführung zu verdanken gehabt haben. Was uns von der Unwiderstehlichkeit und der allgemeinen Ausbreitung [3] der bakchischen Tanzfeste und ihrer Aufregungen berichtet wird, lässt an die Erscheinungen solcher religiöser Epidemien denken, deren manche auch in neueren Zeiten bisweilen ganze Länder überfluthet hat. Man mag sich 331 namentlich der Berichte von der gewaltsam sich verbreitenden Tanzwuth erinnern, die bald nach den schweren körperlichen und seelischen Erschütterungen, mit denen der „schwarze Tod" im 14. Jahrhundert Europa heimgesucht hatte, am Rhein ausbrach und Jahrhunderte lang sich nicht ganz beschwichtigen liess. Ein unwiderstehliches Verlangen trieb die von der Sucht Ergriffenen zum Tanzen. Die Umstehenden wurden durch einen

---

[1] Vgl. Eurip. *Bacch.* 213 ff. 487. 32 ff. Die Töchter des Minyas ἐπόθουν τοὺς γαμέτας (s. Perizon.) καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐγένοντο τῷ θεῷ μαινάδες. Aelian. *var. hist.* 3, 42. Bezeichnend ist der in den Sagen überall hervortretende Gegensatz der Hera, die die Ehe hütet, zu Dionysos.

[2] ὀρσιγύναικα Διόνυσον — unbek. Dichter bei Plut. *de exil.* 17; *Sympos.* 4, 6, 1; *de EI ap. D.* 9. ἔλαθι, εἰραφιῶτα, γυναιμανές: hymn. Homer. 34, 17.

[3] Wie eine Ansteckung, eine Feuersbrunst. ἤδη τόδ' ἐγγὺς ὥστε πῦρ ἐφάπτεται ὕβρισμα Βακχοῦ, ψόγος ἐς Ἕλληνας μέγας. Pentheus bei Eurip *Bacch.* 777.

krampfhaften Zwang der Mitempfindung und Nachahmung ebenfalls in die Wirbel des Tanzes gerissen. So breitete sich das Leiden epidemisch aus; und es zogen grosse Schwärme der Tanzenden, Männer, Weiber und Mädchen, durch das Land. Unverkennbar lassen auch die erhaltenen dürftigen Berichte noch den religiösen Charakter dieser Tanzerregung erkennen, die auch der Geistlichkeit als „eine Ketzerei" galt. Die Tänzer riefen den Namen des heiligen Johannes oder auch die Namen „gewisser Dämonen" an; Hallucinationen und Visionen religiöser Art begleiteten ihre Entzückungen[1]. War es eine ähnliche religiöse Volkskrankheit, die in Griechenland, vielleicht im Gefolge der tiefen Beunruhigung des seelischen Gleichgewichts, welche die zerstörende Völkerwanderung, die man die dorische nennt, mit sich bringen musste, die Gemüther für die Aufnahme des thrakischen Dionysos und seiner enthusiastischen Tanzfeiern empfänglich machte? Auf jeden Fall brach sich, anders als jene mittelalterliche Bewegung, diese Erregung nicht an einer schon befestigten und abgeschlossenen, anders gearteten Religion und Kirche. Das Eindringen und Vorschreiten der Dionysosreligion in Griechenland wird uns in dem täuschenden Helldunkel des Mythus nur halb erkennbar. Das aber liegt ja klar vor Augen, dass der bakchische Cult, wenn auch wohl nach Ueberwindung manches Hemmnisses, 332 sich befestigte in Hellas, sich siegreich über Festland und Inseln ausbreitete, und im Laufe der Zeit jene weit und tiefreichende Bedeutung im griechischen Leben gewann, von der die homerischen Gedichte noch keine Vorstellung geben konnten.

[1] S. die bei Hecker, *Die gr. Volkskrankheiten des Mittelalters*[2] p. 150f., 186ff. mitgetheilten Berichte, besonders den des Petrus de Herentals (bei Steph. Baluzius *Vitae Pap. Avinionens.* 1, 483). *„quaedam nomina daemoniorum appellabant."* Der Tanzende *cernit Mariae filium et coelum apertum.* — *Die meister von der heiligen schrift di besworen der denzer endeiles, di meinten, daz si besessen weren von dem bosen vigende* (Limburger Chronik p. 64, 26 ed. Wyss [Mon. Germ.]).

2.

Es war nicht mehr ganz der altthrakische Dionysos, der den übrigen grossen Göttern des griechischen Olymps, als einer ihresgleichen, zur Seite trat. Sein Wesen hellenisirt und humanisirt sich. Städte und Staaten feiern ihm Jahresfeste, in denen er als Spender des begeisternden Trankes der Rebe, als dämonischer Schützer und Förderer alles Wachsthums und Gedeihens im Pflanzenreiche und der ganzen Natur, als göttliche Verkörperung des ganzen Umfanges und Reichthums natürlicher Lebensfülle, als Vorbild gesteigerter Lebensfreude gefeiert wird. Die Kunst, als höchste Blüthe alles Muthes und Uebermuthes zum Leben, gewinnt ins Unermessliche Anschauung und Anregung aus dem dionysischen Cult. Der letzte Gipfel griechischer Dichtung, das Drama, steigt aus den Chören dionysischer Feste empor.

Wie aber die Kunst des Schauspielers, in einen fremden Charakter einzugehn und aus diesem heraus zu reden und zu handeln, immer noch in dunkler Tiefe zusammenhängt mit ihrer letzten Wurzel, jener Verwandlung des eigenen Wesens, die, in der Ekstasis, der wahrhaft begeisterte Theilnehmer an den nächtlichen Tanzfesten des Dionysos an sich vorgehen fühlt: so haben sich in allen Wandlungen und Umbildungen seines ursprünglichen Wesens die Grundlinien des Dionysos, wie er aus der Fremde zu den Griechen gekommen war, nicht völlig verwischt. Es blieben, abseits von dem heiteren Getümmel der dionysischen Tagesfeste, wie sie namentlich Athen beging, Reste des alten enthusiastischen Cultes bestehen, der nächtlich durch die thrakischen Berge tobte. An vielen Orten erhielten 333 sich trieterische Feste[1], an denen in periodischer Wiederkehr die „Epiphanie“ des Dionysos, seine Erscheinung auf der Oberwelt, sein Aufsteigen aus dem unterweltlichen Reiche, bei nächtlicher Weile gefeiert wurde. An die uranfängliche Art

[1] Aufzählung bei Weniger, *Dionysosdienst in Elis.* (1883) p. 8.

des Dionysos, des Herrn der Geister und Seelen, der freilich ein ganz anderes Gesicht zeigte, als der weiche und zärtliche Weingott jüngerer Zeit, gemahnte noch mancher Zug dionysischer Feste, besonders in Delphi, aber auch in Athen[1]. Die ekstatische Unbändigkeit, die finstere Wildheit der alten Dionysosfeste verschwand nicht überall; an den trieterischen Festen, an den Agrionien und Nyktelien, die man an manchen Orten dem Gotte zu Ehren beging[2], hielten sich kenntliche

[1] In Delphi das Fest ἡρωΐς, an dem die dionysischen Thyiaden betheiligt waren; eine Σεμέλης ἀναγωγή machte den Inhalt der δρώμενα φανερῶς aus (Plut., *Quaest. Gr.* 12); der Name ἡρωΐς weist auf ein allgemeines Seelenfest hin (vgl. Voigt, *Myth. Lex.* 1, 1048) [ein anderes allgemeines Heroenfest in Delphi, s. I 182, 1]. In Athen bildete das grosse Seelenfest der Choën und Chytren (s. I 236ff.) einen Theil der Anthesterien. Gerade an diesen ἀρχαιότερα Διονύσια (Thucyd. 2, 15, 3) erscheint Dionysos nach altem Glauben als Herr der Seelen. So war auch in Argos, einem der ältesten Sitze des Dionysoscultes, das dionysische Fest der Agriania zugleich ein Seelenfest: νεκύσια: Hesych. s. ἀγρίανια (specialisirt: ἐπὶ μιᾷ τῶν Προίτου θυγατέρων [Iphinoë: Apollod. 2, 22, 8], Hesych. s. ἀγράνια; auch so ist es ein Todtenfest). — Aus Plut. *de EI ap. D.* 9 ist, bei der ununterscheidbaren Vermengung delphischer Cultverhältnisse mit den Meinungen ungenau bezeichneter θεολόγοι, in der Plutarch sich in jenem Capitel gefällt, leider nicht mit Bestimmtheit zu entnehmen, ob es die Delpher sind, die Διόνυσον καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην ὀνομάζουσιν, oder ob dies nur von den θεολόγοι (und dann wohl von Orphikern) gilt.

[2] Agrionien, dem „wilden“ Gotte (ὠμηστής καὶ ἀγριώνιος, im Gegensatz zum χαριδότης καὶ μειλίχιος Plut. *Anton.* 24) geweiht, in Theben, in Argos. ἀγριώνια καὶ νυκτέλια, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, den ὀλύμπια ἱερά entgegengesetzt bei Plut. *Q. Rom.* 112, Bakchisches Getöse (ψόφος) an den νυκτέλια: Plut. *Sympos.* 4, 6 p. 672 A. — Tempel des Dion. Νυκτέλιος zu Megara: Paus. 1, 40, 6. Nächtliche Feiern (νύκτωρ τὰ πολλά Eurip. *Bacch.* 486) an den Dionysien zu Lerna: Paus. 2, 37, 6; an dem Feste des Διόνυσος Λαμπτήρ zu Pellene: Paus. 2. 37, 6 (ὄργια des Dionys bei Melangeia in Arkadien: Paus. 8, 6, 5; zu Heraia: Paus. 8, 26, 1). — Der orgiastische Dionysoscult scheint sich namentlich auch in Sparta gehalten zu haben. Von dem οἶστρος βακχικός, der einst die Weiber in Sparta ergriff, redet Aelian *v. h.* 3, 42; von den fanatischen bakchischen Feiern auf den Berggipfeln giebt eine Andeutung Alkman *fr.* 34 (aufs gründlichste missgedeutet von Welcker, *Kl. Schr.* 4, 49ff.). Sprichwörtlich: *virginibus bacchata Lacaenis Taygeta,* Virg. *Georg.* 2, 487. Ein eigenes Wort bezeichnete die bakchische Wuth dieser spartanischen Mänaden:

334 Spuren davon, inmitten aller Feinheit griechischer Civilisation. Hier fielen selbst Menschenopfer dem furchtbaren Gotte[1]. Die äusseren Zeichen der Verzücktheit, das Rohessen, das Würgen und Zerreissen von Schlangen durch die Bakchen, verschwanden nicht[2]. Und der bakchische Wahnsinn, durch den die Feiernden sich in die Gemeinschaft des Gottes und seiner Schaaren emporschwangen, verschwand so wenig vor dem sanfteren Zauber des freundlichen Weingottes und seiner Feste, dass nunmehr das Rasen und „Besessensein“ im Cult des Dionysos fremden Völkern für eine eigenthümlich hellenische Form des Gottesdienstes gelten konnte[3].

335 So verschwand auch Empfindung und Verständniss für den Orgiasmus und seine zwingende Gewalt nicht. Noch schlägt uns aus den „Bakchen“ des Euripides der Zauberdunst enthusiastischer Erregung entgegen, wie er sinnverwirrend, Bewusstsein und Willen bindend, Jeden umfing, der sich in den Macht-

---

δύσμαιναι hiessen sie (Philargyr. zu Virg. *G.* 2, 487. Hesych. s. δύσμαιναι. S. Meineke, *Anal. Alex.* 360). Neben der ekstatischen Bergfeier konnte sehr wohl das Verbot des trunkenen Herumziehens in Stadt und Land bestehen, von dem Plato, *Leg.* 1, 637 A. B. redet.

[1] Welcker, *Gr. Götterl.* 1, 444. — Auf Menschenopfer an thrakischen Dionysosfesten deutet doch die wunderliche Erzählung des Porphyrius, *de abstin.* 2, 8 von den Βάσσαροι (die er für einen Volksstamm zu halten scheint) hin.

[2] Noch Clemens Alex., Arnobius, Firmicus Maternus reden von der ὠμοφαγία der Bakchen als bestehender Cultsitte. S. Bernays, *Die heraklit. Briefe* 73. Noch Galen spricht ebenso von der Schlangenzerreissung an bakchischen Festen (citirt von Lobeck, *Agl.* 271, a): zum Fang der Vipern κάλλιστός ἐστι καιρὸς-ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀνδρόμαχος (V. 79 ff. seines Gedichtes) ἐδήλωσεν, ἡνίκα καὶ οἱ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες εἰώθασι διασπᾶν τὰς ἐχίδνας, παυομένου μὲν τοῦ ἦρος, οὔπω δ' ἠργμένου τοῦ θέρους (*de antid.* 1, 6; XIV 45 K) ἡνίκα-ἐχίδνας sind Worte des Galen, nicht des Andromachos. Vgl. noch Prudent. *adv. Symm.* 1, 130 ff.

[3] Man erinnere sich der merkwürdigen Erzählung des Herodot (4, 79) von dem Skythenkönig, der sich in Borysthenes einweihen liess in die Orgien des Dionysos Bakcheios, ὃς μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους, und wie seinen Skythen ein solcher Gottesdienst anstössig war. Er galt ihnen als specifisch griechisch: ein Borysthenite sagt zu den Skythen: ἡμῶν γὰρ καταγελᾶτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμᾶς ὁ θεὸς λαμβάνει. νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε καὶ βακχεύει καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται.

bereich dionysischer Wirkung verirrte. Wie ein wüthender Wirbel im Strome den Schwimmenden, wie die räthselhafte Eigenmacht des Traumes den Schlafenden, so packt ihn der Geisterzwang, der von der Gegenwart des Gottes ausgeht, und treibt ihn wie er will. Alles verwandelt sich ihm, er selbst scheint sich verwandelt. Jede einzelne Gestalt des Dramas verfällt, wie sie in diesen Bannkreis tritt, dem heiligen Wahnsinn; noch heute lebt in den Blättern des Gedichtes etwas von der Macht der Seelenüberwältigung dionysischer Orgien und lässt eine Ahnung von diesen fremdartigen Zuständen in den Leser übergehen.

Wohl als eine Nachwirkung der tiefen bakchantischen Erregung, die einst als Epidemie Griechenland durchflammt hatte und noch immer in periodischer Wiederkehr in dionysischen Nachtfeiern aufzuckte, verblieb dem griechischen Naturell eine morbide Anlage, eine Neigung zu plötzlich kommenden und wieder gehenden Störungen des normalen Vermögens der Wahrnehmung und Empfindung. Vereinzelte Nachrichten reden uns von epidemisch ganze Städte ergreifenden Anfällen solches vorübergehenden Wahnsinns[1]. Eine den Aerzten und Psychologen ganz geläufige Erscheinung war jene, nach den dämonischen Begleitern der phrygischen Bergmutter benannte, religiös gefärbte[2] Wahnsinnsform des Korybantiasmus, in der ohne äusseren Anlass der Leidende Gestalten seltsamer Art sah, Flötenklang hörte, in heftigste Aufregung gerieth und von un- 336 widerstehlicher Tanzwuth ergriffen wurde[3]. Solchem enthusia-

---

[1] Vgl. die merkwürdigen Berichte des Plutarch, *mul. virt.* 249 B, bei Gell. 15, 10, Polyaen. 8, 63; und des Lucian πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγρ. 1.

[2] Anderer Art sind die mit ähnlichen Erscheinungen auftretenden, aber der religiösen Färbung entbehrenden Formen vorübergehenden Wahnsinns, die Aretaeus p. 82 K, Galen. VII p. 60. 61 (Fall des Theophilus) beschreiben.

[3] Erscheinungen des κορυβαντιασμός: Hören von Flötenklang: Plato, *Crito* 54 D (Max. Tyr. *diss.* 38 p. 220 R), vgl. Cicero *de divinat.* I § 114. Sehen von φαντασίαι: Dionys. Hal. *de Demosth.* 22 (und dieses Träumen ohne Schlaf, einen der Hypnose ähnlichen Zustand meint wohl Plinius

stischen Drange zur Entladung und damit zur Heilung und „Reinigung" dienten die mit Tanz und Musik, vornehmlich den, in empfänglichen Seelen Begeisterung weckenden Flötenweisen der altphrygischen Meister, begangenen Weihefeste der phrygischen Gottheiten[1]. Das Ekstatische soll in diesem Ver-

---

nat. hist. 11, 147: *patentibus oculis dormiunt multi homines, quos corybantiare Graeci dicunt*). Aufregung, Herzklopfen, Thränenerguss: Plato, *Symp.* 216 E. Tanzwuth: οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται. Plato, *Ion.* 534 A. „Nüchterne Trunkenheit" μέθη νηφάλιος der κορυβαντιῶντες: Philo *de mund. opif.* p. 16 M. — Der Name drückt aus, dass diese Kranken für „besessen" von den Korybanten galten. κορυβαντιᾶν· τὸ Κορύβασι κατέχεσθαι Schol. Ar. *Vesp*, 9. Denn die Korybanten μανίας καὶ ἐνθεασμοῦ εἰσιν ἐμποιητικοί Schol. *Vesp.* 8. ἔνθεος ἐκ σεμνῶν Κορυβάντων Eurip. *Hippol.* 142. Dort Schol.: Κορύβαντες μανίας αἴτιοι. ἔνθεν καὶ κορυβαντιᾶν. — Besonders anschaulich redet von der korybantischen Raserei der Phryger Arrian an einer wenig beachteten Stelle, bei Eustath. ad Dion. Perieg. 809: — μαίνονται τῇ Ῥέᾳ καὶ πρὸς Κορυβάντων κατέχονται, ἤγουν κορυβαντιῶσι δαιμονῶντες (d. i. vom δαίμων besessen. S. Usener. *Götternamen* 293). ὅταν δὲ κατάσχῃ αὐτοὺς τὸ θεῖον, ἐλαυνόμενοι καὶ μέγα βοῶντες καὶ ὀρχούμενοι προθεσπίζουσι τὰ μέλλοντα, θεοφορούμενοι καὶ μαινόμενοι. Man bemerkt leicht die vollkommene Aehnlichkeit dieses Zustandes mit der Ekstase im Bakchosdienst.

[1] Heilung der korybantisch Erregten durch Tanz und Musik: Plato, *Leg.* 7, 790 D. E, 791 A. Dass im Besonderen die Flötenweisen des Olympos die Eigenschaften haben sollten, als θεῖα, die zur korybantischen Ekstase neigenden (durch die begeisternde Wirkung, die sie auf solche ausübten) kenntlich zu machen und zu heilen, lässt namentlich die Ausführung bei Plato, *Symp.* 215 *C—E* erkennen, in der ganz offenbar die 215 *E* genannten κορυβαντιῶντες (da *E* nur die Anwendung des *C* im Allgemeinen Gesagten giebt) nicht verschieden sind von den 215 *C* erwähnten θεῶν καὶ τελετῶν δεόμενοι. Auf die homöopathisch, durch Aufregung und Entladung des krankhaften Triebes zu bewirkende Heilung der κορυβαντιῶντες geht also zunächst alles was von der phrygischen Tonart als ἐνθουσιαστική, den μέλη Ὀλύμπου als die Seelen zum Enthusiasmus aufregend gesagt wird (Aristot., *Polit.* p. 1340 b, 4. 5; 1342 b. 1ff., 1340 a, 8; Pseudoplat. *Minos* 318 B. Vgl. Cicero *de divin.* 1, 114). Die κορυβαντιῶντες meint Aristoteles auch *Polit.* p. 1342 a, 7ff. — καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως (nämlich τοῦ ἐνθουσιασμοῦ) κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ὀργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. Ganz analog setzt Plato, *Leg.* 7, 790 Dff. auseinander, wie den μανικαὶ διαθέσεις der korybantisch Besessenen οὐχ ἡσυχία ἀλλὰ τοὐναντίον κίνησις verhelfe zur Wiedergewinnung der ἕξεις ἔμφρονες. (Und aus diesen priesterlich-

fahren nicht unterdrückt und ausgerottet werden; es wird nur 337 in eine priesterlich-ärztliche Zucht genommen und wie ein belebender Trieb dem Gottesdienste eingefügt.

---

musikalischen, nicht aus den eigentlich medicinischen Erfahrungen und Praktiken hat Aristoteles, der Anregung des Plato, *Rep.* 10, 606 folgend, die Vorstellung von der durch vehemente Entladung — und nicht, wie neuerdings wieder erklärt wird, vermittelst Beruhigung der Affecte durch einen „versöhnenden Schluss" — bewirkten κάθαρσις τῶν παθημάτων auf die Tragödie übertragen). Dieser κάθαρσις und ἰατρεία der κορυβαντιῶντες dienten die Weihefeste der Korybanten (deren wahre Βάκχοι, „heilsbedürftige" und heilsfähige Theilnehmer, die κορυβαντιῶντες sind), die ἐπὶ καθαρμῷ τῆς μανίας vorgenommenen Κορυβάντων μυστήρια (Schol. Ar. *Vesp.* 119. 120 [ἐκορυβάντιζε]); τελετὴ τῶν Κορυβάντων (Plato, *Euthyd.* 277 D; dabei die θρόνωσις: s. Dio Chrys. 12 p. 388 R; Lobeck, *Aglaoph.* 116, 369. Parodie der θρόνωσις in dem Niedersetzen ἐπὶ τὸν ἱερὸν σκίμποδα in der Weihescene in Arist. *Nub.* 254. — τεθρονισμένος τοῖς θεοῖς = geweiht: Lond. Zauberbuch, Z. 747 f., bei Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. mus.* [1893] p. 108); die μητρῷα καὶ κορυβαντικὰ τέλη (Dionys. *de Dem.* 22). Bei diesen, im Κορυβαντεῖον (Herodian. ed Lentz 1, 375, 15; *append. prov.* 2, 23) vorgenommenen Weihefesten (κορυβαντισμός· κάθαρσις μανίας Hesych.) fand eben jene begeisternde Musik statt, und χορεία (Plato, *Euth.* a. a. O.) ἦχοι z. B. Schall der τύμπανα (vgl. Arist. *Vesp.* 120 f. Lucian. *dial. deor.* 12, 1) auch, wie es scheint, Räucherungen (ὀσμαί: Dionys. *Dem.* 22, vgl. oben p. 17, 1). Alle diese Erregungsmittel steigerten den pathologischen Hang der κορυβαντιῶντες und brachten ihnen durch dessen heftige Entladung Erleichterung. — An der Thatsächlichkeit des Vorkommens solcher krankhaften Affectionen und ihrer Medication durch Musik u. s. w. ist nicht zu zweifeln. Offenbar dieselbe Form psychischer Störung war es, die im Mittelalter in Italien unter dem Namen des Tarantismus ausbrach und Jahrhunderte lang sich wiederholte; auch hiebei war Musik, der Klang einer ganz bestimmten Weise, Erregerin und eben dadurch zuletzt Heilerin der Tanzwuth; vgl. Hecker, *Die gr. Volkskr. des MA.* 172. 176 ff. — Fabelhafter klingen andere Berichte der Alten von der Heilung der Wuth, der Liebesleidenschaft, ja der Ischias, durch Flötenmusik (Pythagoras, Empedokles, Damon, Theophrast). Die Ueberzeugung von der heilenden Kraft der Musik, besonders der Flötenmusik, scheint von den Erfahrungen an den καθάρσεις der Korybantenfeste ihren Ursprung genommen und sich dann ins Fabelhafte ausgedehnt zu haben. An der Heilbarkeit der μανία durch *cantiones tibiarum* zweifelten auch Aerzte nicht: s. Coel. Aurel. *morb. chron.* I 5, 175. 178 (Asclepiades); Coel. Aurel. d. h. Soranus leugnet sie freilich (ib. § 176). Sie beruht ganz auf der, dem κορυβαντισμός ursprünglich angehörigen Theorie von der Heilung durch Steigerung und Brechung des Affects.

338 In gleichem Sinne fand in Griechenlands hellster Zeit der dionysische Enthusiasmus Duldung und Pflege. Auch die schwärmerischen Nachtfeiern des thrakischen Gottes, den phrygischen Festen innerlich verwandt und bis zu vielfacher gegenseitiger Vermischung nahestehend, dienen der „Reinigung" der ekstatisch aufgeregten Seele. Der Theilnehmer an solchen Festen „weiht, durch die Berge bakchisch rasend, seine Seele in die Schaaren des Gottes ein, mit heiligen Reinigungen"[1]. Die Reinigung geschieht auch hier durch Aufstachelung der Seele zum Uebermaass religiöser Erregung; als „Bakcheus" weckt Dionysos den heiligen Wahnsinn, den er selbst durch dessen höchste Steigerung zuletzt, als Lysios, Meilichios, der Lösung und Besänftigung zuführt[2]. Dies ist eine auf griechischem Boden und aus griechischer Sinnesweise heraus vollzogene Fortbildung des altthrakischen Aufregungscultes. Die Sage setzt, in vorbildlich bedeutender Erzählung, diese vollendende Ausbildung des dionysischen Dienstes in fernste Vorzeit. Schon hesiodische Gedichte[3] erzählten, wie die Töchter des Königs Proitos von Tiryns in dionysischem Wahnsinn[4]

---

[1] ὦ μάκαρ ὅστις-θιασεύεται ψυχάν, ἐν ὄρεσσι βακχεύων, ὁσίοις καθαρμοῖσιν Eurip. *Bacch.* 75ff. — ***dicunt sacra Liberi ad purgationem animae pertinere*** Serv. ad Virg. *Georg.* 2, 389 (vgl. dens. zu *Aen.* 6, 741).

[2] Wie der Διόνυσος μειλίχιος (σαώτης, ἐλευθερεύς), so der Δ. λύσιος wird (der üblichen politischen Deutung zuwider) von Klausen, *Orpheus* [E. u. Gruber] p. 26 und Voigt, *Mythol. Lex.* 1. 1062 mit Recht als der „Befreier vom orgiastischen Wahnsinn" aufgefasst. Diese Bedeutung ergiebt sich für den λύσιος schon aus der Entgegensetzung mit dem Βάκχειος, welcher unbestritten der Gott ist ὅς μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους (Herod.): in Korinth (Paus. 2, 2, 6) in Sikyon (Paus. 2, 7, 5. 6). So Διόν. βακχεύς und μειλίχιος auf Naxos: Ath. 3, 78 C.

[3] Der κατάλογος γυναικῶν, wie es scheint: *fr.* 54 Rz. Vielleicht aber auch die Melampodie (*fr.* 184 Kink).

[4] ἐμάνησαν, ὡς Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο. Apollodor. *bibl.* 2, 2, 2, 2 (vgl. 1, 9, 12, 8). In derselben Geschichte (in der nur, wahrscheinlich aus chronologischen Gründen, statt Proitos dessen Enkel Anaxagoras eingesetzt ist): τὰς Ἀργείας γυναῖκας μανείσας διὰ τὴν Διονύσου μῆνιν. Diodor. 4, 68, 4 (μανία — unter Anaxagoras — Paus. 2, 18, 4. Eustath. Il. 2, 568 p. 288, 28). — Sonst gilt Hera als die Senderin der μανία: Acusil. bei Apollod. 2, 2, 2, 2. Pherecyd. in Schol.

durch die Gebirge des Peloponnes schweiften, zuletzt aber, 339 sammt den zahlreichen Weibern, die sich ihnen angeschlossen hatten, geheilt und „gereinigt“ wurden durch Melampus, den sagenberühmten pylischen Seher[1]. Die Heilung geschah durch eine Steigerung der dionysischen Erregung „mit Jauchzen und begeisternden Tänzen“[2] und Anwendung gewisser kathartischer Mittel[3]. Melampus hebt den dionysischen Dienst und seinen 340

Odyss. ο 225: Probus und Servius zu Virg. *ecl.* 6, 48. Dies ist spätere, auf anderer Auffassung des „Rasens“ beruhende Sagenwendung.

[1] Apollod. 2, 2, 2. Auf die Ἀργεῖαι γυναῖκες (die nach Apoll. § 5 auch von der Wuth angesteckt worden waren) im Allgemeinen bezog sich die Heilung durch Mel. nach Herodot 9, 34; Diodor. 4, 68, 4 (-τὰς Ἀργείας, ἢ ὥς τινες μᾶλλόν φασι, τὰς Προιτίδας Eustath. a. a. O., κατὰ τὴν ἱστορίαν), θεραπεύειν, sagt Diodor.; ἐκάθηρεν Schol. Pind. *Nem.* 9, 30. (*purgavit* Serv. a. a. O.).

[2] Μελάμπους παραλαβὼν τοὺς δυνατωτάτους τῶν νεανιῶν μετ' ἀλαλαγμοῦ καί τινος ἐνθέου χορείας ἐκ τῶν ὀρῶν αὐτὰς (die zuletzt sehr zahlreich gewordenen rasenden Weiber: §§ 5. 6) ἐς Σικυῶνα συνεδίωξε Apollod. 2, 2, 2, 7. — Dem Verfahren des Melampus entsprechend, und vielleicht darauf bezüglich ist die Schilderung des Plato, *Phaedr.* 244 D. E. ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν, ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη. Dies ist eine Beschreibung der Heilkünste des bakchischen und korybantischen Enthusiasmus, aber auf bestimmte einzelne, für alle spätere enthusiastische Kathartik vorbildliche Vorgänge mythischer Vorzeit bezüglich.

[3] καθαρμοί: Apoll. § 8. Die gewöhnlichen kathartischen Mittel, σκίλλα, ἄσφαλτος, Wasser u. s. w. denkt sich angewendet Diphilus bei Clem. Al. *Strom.* 7 p. 713 D. Die schwarze Niesswurz (ἐλλέβορος μέλας) hiess im populären Ausdruck μελαμπόδιον, weil Melampus zuerst sie geschnitten und verwendet haben sollte (Theophrast. *h. pl.* 9, 10, 4), nämlich als er die Προίτου θυγατέρας μανείσας heilte und „reinigte“ (Galen. *de atra bile* 7; V 132: wohl nur aus Versehen nennt er die weisse Niesswurz), vgl. Dioscor. *mat. med.* 4, 149 (wo der alte καθαρτής zu einem Μελάμπους τις αἰπόλος wird [daraus Plin. *n. h.* 25, 47]: den Grund erräth man nach Theophr. *h. pl.* 9, 10, 2). — Der Ort, wo die καθαρμοί stattgefunden hatten und die καθάρσια hingeworfen worden waren, wird, je nach den Handhaben localer Naturerscheinungen, wechselnd und beliebig angegeben: in Arkadien zu Lusoi, in Elis am Fl. Anigros u. s. w. Ovid.

Enthusiasmus nicht auf, er regelt und vollendet ihn vielmehr; darum kann er dem Herodot als Begründer des dionysischen Cultes in Griechenland gelten[1]. Dabei kennt die Sage diesen „Begründer“ der dionysischen Feste durchaus als einen Anhänger apollinischer Religionsweise; „dem Apoll besonders lieb“ hat er von Apoll die Sehergabe empfangen, die sich in seinem Geschlechte vererbte[2]. In ihm stellt die Sage, typisch gestaltet, eine Versöhnung des Apollinischen und Dionysischen dar, die als Thatsache völlig der Geschichte, wenn auch nicht der Geschichte uralter Zeit, angehört.

Denn Apollo trat, wohl nach längerem Widerstreben, in engen Bund mit dem so verschieden gearteten göttlichen Bruder, 341 dem griechisch gewordenen Dionysos. In Delphi muss der Bund geschlossen sein. Dort ja, auf den Höhen des Parnass, an der korykischen Höhle, fand zur Zeit der Wintersonnenwende jedes zweiten Jahres die trieterische Nachtfeier des

---

met. 15, 322 ff., Vitruv. 8, 3, 21; Paus. 8, 18, 7. 8; [vgl. Callim. *h. Dian.* 233 ff.] 5, 5, 10; Strabo 8, 346 etc.

[1] Melampus ὁ Ἕλλησιν ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ. Herod. 2, 49. Herodots dort vorgebrachte Combinationen über den Zusammenhang des Mel. mit Aegypten u. s. w. sind natürlich geschichtlich ganz werthlos und sein eigener Besitz; aber gerade den Melampus als den Einführer dionysischer Religion zu nennen, kann ihn nur eine ältere Ueberlieferung (eine sagenhafte, versteht sich) veranlasst haben. Man kann nicht daran zweifeln, dass auch er, wie Hesiod, unter dem μανῆναι der von Mel. geheilten argivischen Weiber (9, 34) eben dionysische Raserei versteht.

[2] Μελάμπους φίλτατος ὢν Ἀπόλλωνι — Hesid. Eöen beim Schol. Ap. Rhod. 1, 118. φίλος Ἀπόλλωνι Diodor. 6, 7, 7 Dind. Als apollinischer μάντις gilt, wie bei Homer alle μάντεις, ohne Zweifel Melampus dem Dichter des Stammbaums der Melampodiden (der von der dionysischen Seite der Thätigkeit des M. noch nichts weiss), Odyss. 15, 244 ff. Wie er am Alpheios dem Apoll begegnend von diesem die Weihe als trefflichster μάντις empfing, erzählt Apollodor 1, 9, 11, 3. So heisst es auch von Polypheides, des Melampus Nachkommen; Odyss. 15, 252: αὐτὰρ ὑπέρθυμον Πολυφείδεα μάντιν Ἀπόλλων θῆκε βροτῶν ὄχ' ἄριστον, ἐπεὶ θάνεν Ἀμφιάραος. — Ein anderer Nachkomme des Melampus, Polyeidos, kommt nach Megara, den Alkathoos vom Morde seines Sohnes zu „reinigen“, und stiftet ein Heiligthum dem Dionysos: Paus. 1, 43, 5.

Dionysos statt, in der Nähe des über Delphi herrschenden Apollo; ja, in dessen eigenem Tempel zeigte man das „Grab“ des Dionys[1], an dem, während die Thyiaden auf den Bergen schwärmten, apollinische Priester eine geheime Feier begingen[2]. Das delphische Festjahr war, zu ungleichen Theilen zwar, zwischen Apoll und Dionys getheilt[3]. Dionysos hatte festen Fuss in Delphi gefasst[4]; so eng war die Gemeinschaft der Götter, dass die Giebelfelder des Tempels, wie vorn den Apoll, so hinten den Dionys, und zwar den Dionys der ekstatischen nächtlichen Bergfeiern, im Bilde zeigten. Selbst an dem trieterischen Dionysosfeste hatte Apollo Antheil[5]; sowie andererseits in späterer Zeit dem Dionysos an dem pentaëterischen Feste der Pythien, gleich dem Apollo, Opfer und der Wettkampf kyklischer Chöre gewidmet wurden[6]. Beiworte und Attribute

---

[1] S. I 132, 2.

[2] Plut. *Is. et Os.* 35. — Opfer (von Agamemnon) dem Dionys dargebracht ἐν μυχοῖς Δελφινίου παρ' ἄντρα κερδῴου θεοῦ. Lycophr. 207 ff.

[3] Plut. *EI ap. D.* 9 *extr.* Drei Wintermonate dem Dionys heilig (wie denn auch zu Athen die dionysischen Hauptfeste in die Monate Gamelion, Anthesterion, Elaphebolion fallen). Nur während jener drei Monate ist der Gott auf der Oberwelt. So theilt Kore drei (oder sechs) Monate lang die Herrschaft im unterirdischen Reiche mit Aïdoneus, den Rest des Jahres ist sie auf der Oberwelt, παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.

[4] Διονύσῳ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν. Plut. *EI ap. D.* 9 *init.*

[5] τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστιν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα (τοῦ Παρνασοῦ), καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται. Paus. 10, 32, 7. — *Parnasus gemino petit aethera colle, mons Phoebo Bromioque sacer, cui numine mixto Delphica Thebanae referunt trieterica Bacchae.* Lucan. *Phars.* 5, 72 ff. — Delphos der Sohn des Apollo und der Thyia, der ersten Priesterin und Mänade des Dionys zu Delphi: Paus. 10, 6, 4.

[6] Apollo selbst im Orakelbefehl Πυθιάσιν πεντετήροισιν — ἔταξε Βάκχου θυσίαν χορῶν τε πολλῶν κυκλίαν ἅμιλλαν: so berichtet (aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr.) Philodamos von Skarphie im Paean: *Bull. corresp. hellén.* 1895 p. 408. Man muss doch annehmen, dass dieser Befehl (d. h. dieser Beschluss delphischer Priesterschaft) thatsächlich ausgeführt wurde.

tauschen Beide aus; zuletzt schien gar alle Verschiedenheit zwischen ihnen aufgehoben[1].

Es war im Alterthum unvergessen, dass in Delphi, dem strahlenden Mittelpunkt seines Cultes, Apollo ein Eindringling 342 war; unter den älteren Göttergewalten, die er dort zurückdrängte, wird auch Dionysos genannt[2]. Aber die delphische Priesterschaft lernte die Nachbarschaft des ihrem Gotte ursprünglich so fremdartigen ekstatischen Cultes des thrakischen Gottes ertragen; er mag zu lebenskräftig gewesen sein, um, gleich der Verehrung der im Traume Weissagung spendenden Erdgottheit, sich beseitigen zu lassen. Apoll wird der „Herr in Delphi“, aber die Priesterschaft des delphischen Apollo nimmt, ganz gemäss dem Streben nach religiöser Universalität, das unverkennbar in ihr lebendig war, den dionysischen Cult in ihren Schutz. Das delphische Orakel ist es gewesen, das den Cult des Dionysos in Landschaften eingeführt hat, denen er bis dahin fremd gewesen war, nirgends erfolgreicher und folgenreicher als in Attika[3]. Diese Förderung der dionysischen

---

[1] Δελφοὶ δὲ διπλῇ προσηγορίᾳ τιμῶσιν (σέ, den Apoll), Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες. Menander π. ἐπιδεικτ. p. 446, 5 Sp.

[2] Schol. Pind. *argum. Pyth.* p. 297 Böckh.: — τοῦ προφητικοῦ τρίποδος (in Delphi) ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε — nachher: — δάκτυλον (einen Theil des νόμος Πυθικός) ἀπὸ Διονύσου, ὅτι πρῶτος οὗτος δοκεῖ ἀπὸ τοῦ τρίποδος θεμιστεῦσαι. Dionysos scheint hier (da es doch vorher heisst, dass in dem delphischen μαντεῖον πρώτη Νὺξ ἐχρησμῴδησεν) als πρόμαντις der Nyx gedacht. So stand in Megara ein Tempel des Διόνυσος Νυκτέλιος unmittelbar neben und wohl in engster Verbindung mit einem Νυκτὸς μαντεῖον: Paus. 1, 40, 6.

[3] Paus. 1, 2, 5. Ribbeck, *Anf. des Dionysosc. in Att.* (1869) p. 8. Vgl. Demosth. *adv. Mid.* 52. — Anordnung eines dionysischen Festes durch das Orakel, in Kolone: Paus. 3, 13, 7; in Alea: Paus. 8, 23, 1 (hier mit Geisselung der Weiber, einem Ersatz alten Menschenopfers, wie an der διαμαστίγωσις zu Sparta, an die Pausanias erinnert). Einsetzung des Cultus des Διόνυσος Φαλλήν zu Methymna durch das Orakel: Paus. 10, 19, 3. — Als in Magnesia am Mäander in einer vom Sturm gespaltenen Platane ein Bild des Dionysos (ein wahrer Διόνυσος ἔνδενδρος) erschienen war, befiehlt den Abgesandten der Stadt das delphische Orakel, dem Dionys, der bis dahin keinen Tempel in Magnesia hatte, einen solchen zu erbauen, einen Priester einzusetzen, und aus Theben, zur

Religionsweise durch die in religiösen Dingen unter Griechen mächtigste Körperschaft hat jedenfalls mehr als alles Andere beigetragen, dem Gotte und seiner Verehrung jene weite Verbreitung und tiefe Einwurzelung in griechischem Religionswesen zu geben, von der die homerischen Gedichte, die ja auch von dem Einfluss des delphischen Orakels noch sehr wenig wissen, nichts spüren liessen.

Aber es war ein gemilderter, gesittigter, aus der Ueberschwänglichkeit ekstatischer Entzückung zu der gemässigten Empfindung bürgerlichen Tageslebens und der heiteren Helle ländlicher und städtischer Festfeier hinübergeleiteter Cult des Dionysos, den das delphische Orakel verbreiten und wohl selbst ausgestalten half. Von dem altthrakischen Aufregungscult zeigt das dionysische Festleben Athens kaum einen letzten Schimmer. An anderen Orten, und nicht am wenigsten im Bereich des delphischen Apollo selbst, hielt sich der Dionysoscult in der ursprünglichen Gestalt der enthusiastischen Nachtfeier. Athen beschickte, auf Geheiss des Orakels, die delphischen Trieterien mit einer Festgesandtschaft von erlesenen Frauen. Aber Alles lässt uns merken, dass in diesen athenisch-delphischen Festgebräuchen nur das, zu einer ritualen Herkömmlichkeit abgedämpfte, andeutende Nachbild der ehemals aus tiefster Seelenbewegung geborenen Vorgänge der schwärmerischen Bergfeste des Dionysos erhalten blieb[1].

Einrichtung des Cultes, Mänaden aus dem Geschlechte der Ino zu holen (Μαινάδας αἳ γενεῆς Εἰνοῦς ἄπο Καδμηείης. In diesem γένος, das sich von Ino, der Nährmutter des Bakchos, ableitete, war also zu Theben der Cult des Dionysos erblich). Die von den Thebanern gewährten drei Mänaden (Kosko, Baubo, Thettale genannt) richten den Cult des Gottes ein und stiften ihm drei, lokal geschiedene θίασοι (drei θίασοι auch in Theben: Eur. *Bacch.* 680 ff.), bleiben bis zu ihrem Tode in Magnesia und werden von der Stadt feierlich begraben (Kosko auf dem „Koskohügel", Baubo ἐν Ταβάρνει, Thettale πρὸς τῷ θεάτρῳ). ἀρχαῖος χρησμός, mit prosaischer Erläuterung, erneuert von Ἀπολλώνειος Μοκόλλης, ἀρχαῖος μύστης (des Dionysos): *Mitth. d. arch. Inst. zu Athen* 15 (1890) p. 331 f.

[1] S. Rapp, *Rhein. Mus.* 27, der indessen, bei der im Allgemeinen sehr zutreffenden Hervorhebung des wesentlich nur ritualen und andeuten-

3.

344 Bei aller Zähmung und Mässigung seines äusseren Gebahrens blieb dem dionysischen Culte, als unterster Grund seines Wesens, ein oft drohend oder lockend hervorscheinender Zug ins ekstatisch Ueberschwängliche. Und so mächtig war noch bei der Verschmelzung apollinischer und dionysischer Religion, wie sie in Delphi sich vollzog, der ekstatische Trieb in dem dionysischen Wesen, dass von ihm etwas in den ursprünglich aller Ekstase urfremden apollinischen Cult hinüberfloss.

Die Begeisterungsmantik, die durch Steigerung der Seele des Menschen ins Göttliche dieser Kenntniss des Verborgenen verleiht, ist nicht von jeher griechischer Religion eigen gewesen. Homer kennt wohl die „kunstmässige“ Weissagung, in der eigens geschulte Seher aus der Deutung frei erscheinender oder von Menschen absichtlich ins Spiel gebrachter Zeichen den Willen der Götter in der Gegenwart und für die Zukunft zu erforschen wissen. Und dies ist die Art der Weissagung, die Apoll den Sehern verleiht[1]. Aber die aus momentaner Begeisterung kommende „kunstlose und unlehrbare“ Wahrsagung[2] ist den homerischen Gedichten nicht bekannt[3]. Neben

---

den Charakters jener Festzüge und Tanzfeste, das in alter Zeit vorwiegende und auch später gelegentlich immer wieder hervorbrechende ekstatische Wesen der Dionysosfeiern (ohne dessen reales Dasein man niemals auf eine ritualistisch symbolisirende Nachahmung eben dieser ἔκστασις verfallen wäre) allzu stark in den Hintergrund schiebt. Wie selbst noch in später Zeit wirkliche Ekstase und Selbstvergessenheit bei ihren heiligen Nachtfeiern und deren vielfachen Erregungsmitteln die Thyiaden ergreifen konnte, führt in deutlichem Bilde Plutarchs Erzählung von den in ihrer Raserei nach Amphissa verirrten Thyiaden (*mul. virt.* 249 E) vor Augen, der Rapp p. 22 vergeblich thatsächlichen Gehalt abzusprechen versucht. Anderes ist vorhin gelegentlich berührt.

[1] ἣν διὰ μαντοσύνην τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων Il. 1, 72.

[2] τὸ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον (τῆς μαντικῆς) τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμοί — [Plut.] *de vita et poes. Hom.* 2, 212. Homerisch ist nur ἡ τῶν ἐμφρόνων ζήτησις τοῦ μέλλοντος διά τε ὀρνίθων ποιουμένη καὶ τῶν ἄλλων σημείων (Plato, *Phaedr.* 244c).

[3] Jener Pseudoplutarch a. a. O., findet freilich in dem seltsamen

den selbständig thätigen zünftigen Wahrsagern kennt die Odys- 345 see und wohl auch schon die Ilias auch die geschlossenen, durch den Namen des Gottes, mit dessen Dienst sie verbunden waren, die Bedeutung und Glaubhaftigkeit ihrer Sprüche verbürgenden Orakelinstitute am Heiligthum des Zeus zu Dodona, am Tempel des Apollo zu Pytho[1]. Erst in der Odyssee wird einmal dem apollinischen Orakel ein Einfluss auf die grossen Angelegenheiten des Völkerlebens zugetraut. Aber ob damals bereits in Delphi eine inspirirte Prophetin weissagte, lassen die Gedichte nicht erkennen. Es muss dort in alter Zeit ein Loosorakel unter dem Schutze des Apollo bestanden haben[2]; an dieses wird man wohl eher denken wollen bei der Erwähnung des Orakels in einer Dichtung, die von den auffallenden Erscheinungen ekstatischer Mantik nirgends[3] Kenntniss zeigt[4].

(übrigens jedenfalls von später Hand eingelegten) Bericht von Theoklymenos' Verhalten unter den Freiern, Od. 20, 345—357 die Zeichnung eines ἔνθεος μάντις, ἔκ τινος ἐπιπνοίας σημαίνων τὰ μέλλοντα, aber in Wahrheit ist dort von unnatürlicher Erregung nicht des Sehers, sondern vielmehr der Freier die Rede. S. Lobeck, *Agl.* 264. Aus Il. 1, 91 ff. 7, 34—53 lässt sich erst recht nicht (mit Welcker, *Götterl.* 2, 11) auf Homers Kenntniss ekstatischer Wahrsagung schliessen. — Die Ableitung des W. μάντις von μαίνεσθαι, seit Plato oft wiederholt, würde allerdings schon in den Begriff des Wahrsagers überhaupt das Ekstatische legen. Aber diese Ableitung ist ganz unsicher, ein Zusammenhang mit μανόω viel wahrscheinlicher.

[1] Pytho: Od. 8, 80; Il. 9, 404. Dodona: Il. 16, 234; Od. 14, 327 f., 19, 296 f. Orakelbefragung wohl auch Od. 16, 402 f. S. Nägelsbach, *Hom. Theol.*[2] p. 191 f.

[2] S. Lobeck, *Aglaoph.* 814 f. (schon der stets in Uebung gebliebene Ausdruck ἀνεῖλεν ὁ θεός, ἡ Πυθία beweist es). Vgl. auch Bergk, *Gr. Litteraturgesch.* 1, 334. — In seiner Weise berichtet der *hymn. in Mercur.* 552—566, wie Apollo das Loosorakel zu Delphi, als zu wenig verlässig und des Gottes unwürdig, aufgegeben habe.

[3] Denn auch der Fall des Helenos, Il. 7, 44 ff. (den Psplut. *vit. Hom.* 2, 212 hieherzurechnen scheint) giebt hievon kein Beispiel (ausdrücklich unterscheidet Cic. *div.* 1, 89 die Weissagung des Helenos von der enthusiastischen der Kassandra).

[4] Selbst der homerische Hymnus auf den pythischen Apollo erwähnt, obwohl er doch die Einsetzung des Cultes und Orakels des Apoll zu Delphi berichtet, nirgends (wie Lobeck, *Agl.* 264 treffend hervorhebt) der

Auf jeden Fall ist dem apollinischen Cult das, was in überlegtester Ausbildung dem delphischen Orakel später eine 346 so einzig wirksame Kraft gab, die Inspirationsmantik, erst im Laufe der Zeit zugewachsen. Einst hatte zu Pytho, über dem Felsspalt, aus dem der erregende Erddunst aufstieg, ein Orakel der Gaia bestanden, in dem vermuthlich die Rathsuchenden durch nächtliche Wahrträume belehrt wurden[1]. Apoll setzte sich an die Stelle der Erdgöttin, hier wie an anderen Orakelstätten[2]. Die Triftigkeit der Ueberlieferung, die dies berichtet, bekräftigt die delphische Tempellegende selbst in dem, was sie von der Erlegung des Erdorakelgeistes Python durch Apoll erzählt[3]. Der Wechsel mag sich allmählich vollzogen haben; zuletzt weissagte, wo einst die Erdgottheit unmittelbar zu der

---

Pythia. (Nach 306f. sollte man meinen, dass die Wahrsagung damals noch ausschliesslich männlichen μάντεις oder προφῆται zugefallen sei.)

[1] S. Eurip. *Iph. Taur.* 1230ff. Die Orakel der Erdgottheiten geschehen immer durch Incubation. — Von der *vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino afflatu concitabat* spricht (als einer verschwundenen) schon Cicero, *de divin.* 1 § 38 (wie es scheint nach Chrysipp.). Dann wird sie oft erwähnt. Die Aufstellung des Dreifusses über dem Schlund, aus dem der begeisternde Hauch aufströmte, ist gewiss, mit Welcker, *Götterl.* 2. 11, als eine Reminiscenz an den alten Brauch des Erdorakels, das so mit der direkten Inspirirung durch Apoll verknüpft wurde, aufzufassen. (Der ἐνθουσιασμός schliesst Anwendung anderer Erregungsmittel nicht aus. So trinkt die Pythia auch aus der Begeisterungsquelle [wie die μάντεις zu Klaros. S. *Athen. Mittheil.* XI 430ff.] und wird dadurch ἔνθεος [Lucian. *Hermot.* 60], gleichwie die Prophetin des Apollo Deiradiotes zu Argos durch das Trinken von Opferblut κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται Paus. 2, 24, 1. Die Pythia kaut, um begeistert zu werden, Blätter vom heiligen Lorbeer [Luc. *bis accus.* 2], der δάφνη, ἧς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηνεν ἀοιδὰς αὐτὸς ἄναξ σκηπτοῦχος: *hymn. mag.* bei Abel, Orphica p. 288. In dem heiligen Gewächs steckt die *vis divina*, man schlingt sie durch Kauen in sich selbst hinein. Dies ist die solchen Vornahmen zu Grunde liegende alterthümlich rohe Vorstellung, wie sie in einem ähnlichen Falle ganz unbefangen ausspricht Porphyrius, *de abstin.* 2, 48.)

[2] Z. B. in Sparta: ἔστιν ἐπονομαζόμενον Γάσηπτον ἱερὸν Γῆς· Ἀπόλλων δ' ὑπὲρ αὐτὸ ἵδρυται Μαλεάτης Paus. 3, 12, 8. — Die Legende vom Apoll und Daphne symbolisirt die Ueberwältigung der Erdmantik durch Apollo und seine Art der Weissagung.

[3] S. I 132f. Welcker, *Götterl.* 1, 520ff.

Seele des Träumenden geredet hatte, ebenfalls in unmittelbarer, nicht hinter Zeichen versteckter Mittheilung Apollo den Menschen, die ihn wachen Sinnes befragten, indem er selbst aus dem Munde der ekstatisch erregten Priesterin sprach.

347

Diese delphische Inspirationsmantik steht von der alten apollinischen Zeichendeutungskunst eben so weit ab, wie sie der Weise der Mantik, die wir mit dem thrakischen Dionysoscult seit Alters verbunden fanden[1], nahekommt. In Griechenland hat Dionysos, wie es scheint, kaum hie und da eine Priesterschaft gefunden, die ein bleibend an einen bestimmten Ort und Tempel gebundenes Weissagungsinstitut errichtet und unterhalten hätte. An dem einzigen dionysischen Orakel in Griechenland aber, von dem wir sicher wissen, weissagte im Enthusiasmus ein von dem Gotte „besessener" Priester[2]. Enthusiasmus und Ekstase sind überall die erregenden Mächte, wie aller religiösen Empfindung in dionysischem Cult, so auch der Weissagung aus Dionysos. Wenn wir nun den Apollo gerade in Delphi, an der Stätte seiner innigsten Verbindung mit Dionys, seiner alten Art der Wahrsagung durch Zeichendeutung untreu geworden, sich der Weissagung in der Ekstase zuwenden sehen, so werden wir nicht im Zweifel darüber sein, woher Apollo diese ihm neue Weise entlehnt hat[3].

---

[1] S. oben p. 20f.

[2] Zu Amphikleia in Phokis ein Orakel des Dionysos: πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεύς ἐστι, χρᾷ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος Paus. 10, 33, 11. — Wohl auf Griechenland bezieht sich das Wort des Cornutus c. 30 p. 59, 20 (Lang): καὶ μαντεῖα ἔσθ' ὅπου τοῦ Διονύσου ἔχοντος —. Plutarch. *Sympos.* 7, 10, 2 p. 716B: οἱ παλαιοὶ τὸν θεόν (Dionysos) μαντικῆς πολλὴν ἔχειν ἡγοῦντο μοῖραν.

[3] Dionysos erster Orakelspender in Delphi: Schol. Pind. *argum. Pyth.* p. 297 (s. oben p. 54, 2). — Dass in Delphi Apollo Erbe der Mantik des Dionysos sei, nimmt auch Voigt, *Mythol. Lex.* 1, 1033/34 an, aber er setzt Dionys dem von Apoll verdrängten und erlegten Python gleich, was sich schwerlich rechtfertigen lässt. Ich meine, dass nach Verdrängung des chthonischen (Traum-)Orakels Apollo aus dionysischer Mantik die ihm früher unbekannte Wahrsagung im *furor divinus* übernahm. — Einen völlig klaren und gewissen Einblick in die Verschiebungen und Verschlingungen wechselnder Potenzen und Einflüsse gewinnen zu

Mit der mantischen Ekstase nimmt Apollo selbst in seine Religion ein dionysisches Element auf. Von nun an kann er, 348 der sonst so gehaltene, stolze und spröde, mit Beinamen bezeichnet werden, die bakchische Erregung und Selbstvergessenheit ausdrücken. Er heisst der Schwärmende, der Bakchische; bezeichnend nennt ihn Aeschylus „den epheugeschmückten Apollo, den bakchisch Erregten, den Wahrsager“ (*fr.* 341). Nun ist es Apollo, der vor anderen Göttern die „Raserei“ in menschlichen Seelen hervorruft[1], die sie hellsichtig macht und sie das Verborgene erkennen lässt. An nicht wenigen Orten gründen sich Orakelstätten, an denen Priester oder Priesterinnen in rasender Verzückung verkünden, was ihnen Apollo eingiebt. Vorbild blieb doch das pythische Orakel. Dort wahrsagte die Pythia, eine jungfräuliche Priesterin, durch den berauschenden Aushauch der Erdspalte, über der sie auf dem Dreifuss sass, erregt, und von dem Gotte selbst und seinem Geiste erfüllt[2] Der Gott, so war der Glaube, fährt in den irdischen Leib, oder die Seele der Priesterin, von ihrem Leibe „gelöst“, vernimmt mit Geistersinn die göttlichen Offenbarungen[3]. Was

können, aus denen zuletzt die Herrschaft des mannichfaltig zusammengesetzten apollinischen Cultes an dem viel umstrittenen Mittelpunkt griechischer Religion hervorging — das wird Niemand sich zutrauen dürfen.

[1] — ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι λέγουσι (die χρησμολόγους alter Zeit): Paus. 1, 34, 4. μανία τοῦ χρησμολόγου Diogenian. *prov.* 6, 47. Auch ἐπίπνοια „Inspiration“: Sittl, *Gebärden der Gr. u. R.* 345. ὁ ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ Strabo X p. 467. — οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες. Eth. Eudem. 1214 a, 23.

[2] Ekstatische Erregung der Pythia: Diodor. 16, 26. Christlich entstellt Schol. Arist. *Plut.* 39 (s. dazu Hemsterh.). ὅλη γίνεται τοῦ θεοῦ Jamblich. *de myst.* 3, 11 p. 126, 15. Schilderung eines Vorfalls, in dem die wahrsagende Pythia vollständig ἔκφρων wurde: Plut. *def. orac.* 51.

[3] In der Begeisterungsmantik wird die Seele „frei“ vom Leibe: *animus ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore.* Cic. *de divin.* 1, 113; vgl. 70 (καθ' ἑαυτὴν γίνεται ἡ ψυχή im Traume und den μαντείαις: Aristot. bei Sext. *adv. math.* 9, 20, 21. ἡ ἀρχή [der νοῦς] ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύει μᾶλλον im Enthusiasmus; Eth. Eudem. 1248 a, 40; vgl. 1225 a, 28). Das ist ἔκστασις im eigentlichen Verstande (s. oben p. 20 f.). Andere Male wird gesagt, dass der Gott in den Menschen fahre und

sie dann „mit rasendem Munde“ verkündigt, das spricht aus 349 ihr der Gott; wo sie „ich“ sagt, da redet Apollo von sich und dem was ihn betrifft[1]. Was in ihr lebt, denkt und redet, so lange sie rast, das ist der Gott selbst.

---

dessen Seele ausfülle: dann ist der Mensch ἔνθεος (s. oben p. 20, 1); *pleni et mixti deo vates* (Minuc. Fel. 7, 6). Die Priesterin am Branchidenorakel δέχεται τὸν θεόν: Jamblich. *myst.* p. 127, 7. — ἐξοικίζεται ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται κτλ. Philo *Q. rer. div. her.* 53 p. 511 M. von der ἔνθεος κατοχωτική τε μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται (p. 509 M) redend. (Vgl. *de spec. leg.* p. 343 M.) Dies war auch die in Delphi vorwiegende Vorstellung. Was Plutarch *def. orac.* 9 als εὔηθες verwirft, τὸ οἴεσθαι τὸν θεὸν αὐτόν, ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις — das eben war offenbar die eingewurzelte Meinung (τὸν θεὸν εἰς σῶμα καθειργνύναι θνητόν. Plut. *Pyth. orac.* 8). Naiv spricht die alte Vorstellung ein spätes Zauberbuch aus (Kenyon, *Greek Pap. in the British Museum* [1893] p. 116; Pap. CXXII [saec. 4. p. Chr.] Z. 2 ff.) Anrufung an Hermes: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν κτλ. — Ausfahren der Seele oder Einfahren des Gottes, wie bei der Mantik auch bei der ἔκστασις, selten streng unterschieden; beide Vorstellungen mischen sich. Es ist eben ein Zustand gedacht, in dem zwei zu eins würden, der Mensch οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτός, θεὸς γενόμενος, μᾶλλον δὲ ὢν eine Scheidung zwischen sich und der Gottheit nicht mehr empfände, μεταξὺ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἔτι δύο ἀλλ' ἓν ἄμφω (wie die subtile Mystik des Plotinus die ἔκστασις beschreibt, IX, 9 ff.; XXXV 34 Kh.). In jener oben citirten Beschwörung des Hermes sagt der den Gott in sich hinein zaubernde γόης zu dem Gotte (Z. 36 ff.; p. 117): σὺ (σοι die Hs.) γὰρ ἐγώ, καὶ ἐγὼ σύ (σοι die Hs.)· τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου κτλ.

[1] S. Bergk, *Gr. Litt.* 1, 335 A. 58. Die Orakelverse galten als Verse des Gottes selbst: Plut. *de Pyth. orac.* 5 ff. — Weil der Gott selbst aus ihr redet, so kann die Pythia wahre Orakel eigentlich nur geben οὐκ ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος (Pindar. *Pyth.* 4, 5), wenn Apollo in Delphi anwesend ist, nicht (im Winter) fern im Hyperboreerlande. Darum wurden ursprünglich nur im Frühlingsmonat Bysios, in den wahrscheinlich die θεοφάνια (Herodot 1, 51) fielen, Orakel gespendet (Plut. *Quaest. gr.* 9). Wie bei den an das Lokal gebundenen Erdorakelgeistern (s. I 121, 1), so auch bei den durch ἐνθουσιασμὸς aus der inspirirten Prophetin wirkenden Göttern ist, nach ältestem (später freilich leicht umgedeutetem und umgangenem) Glauben, körperliche Anwesenheit im Orakelheiligthum während der Wahrsagung erforderlich, die bei diesen nur eine zeitweilige sein kann. Wenn im Sommer Apollo auf Delos ist (Virgil. *Aen.* 4, 143 ff.),

4.

Aus unerforschten Tiefen muss die Bewegung religiösen Verlangens mit Macht hervorgebrochen sein, die mitten im Herzen griechischer Religion in der ekstatischen Weissagung der delphischen Seherin einen mystischen Keim einpflanzen konnte. Die Einführung der Ekstase in den geordneten Be-350 stand des delphischen Religionswesens ist selbst nur ein Symptom einer solchen Bewegung, nicht ihre Ursache. Nun aber, bestätigt durch den Gott selbst und die Erfahrungen, welche die delphische Mantik vor Augen zu rücken schien, musste, wie längst in dionysischem Glauben und Cult, auch in ächt und ursprünglich griechischer Religion, der dieser von Anfang an fremde Glaube sich vollends befestigen, dass ein Zustand der aufs höchste angespannten Empfindung den Menschen über den eingeschränkten Horizont seines gewöhnlichen Bewusstseins zu der Höhe unbegrenzten Schauens und Wissens emporreissen könne, dass menschlichen Seelen die Kraft, auf Momente, wirklich und ohne Wahn mit dem Leben der Gottheit zu leben, nicht versagt sei. Dieser Glaube ist der Quellpunkt aller Mystik. Wie er in jenen Zeiten sich wirkend ausbreitete, lässt die Ueberlieferung noch in einzelnen dunklen Spuren erkennen.

Zwar der öffentliche Gottesdienst griechischer Staaten hielt sich, wo er nicht etwa durch fremdländische Einflüsse bestimmt war, nach wie vor in engeren Schranken des Maasses und der Klarheit. Wir hören wenig von dem Eindringen ekstatischer Aufregung in altgriechischen Göttercult[1]. Ein über jene

findet im Apolloeigenthum zu Patara in Lykien kein χρηστήριον statt (Herodot. 1, 182). Und im Allgemeinen φυγόντων ἢ μεταστάντων (τῶν περὶ τὰ μαντεῖα καὶ χρηστήρια τεταγμένων δαιμονίων) ἀποβάλλει τὴν δύναμιν (τὰ μαντεῖα). Plut. *def. or.* 15.

[1] μετ' ὀργιασμοῦ begangen wurde der Cult des Zeus auf Kreta: Strabo 10, 468. Ebenso an manchen Orten der Cult der unter dem Namen Artemis zusammengefassten vielen und unter einander sehr verschiedenen weiblichen Gottheiten (s. Lobeck, *Agl.* 1085 ff.; Meineke, *Anal. Alex.* 361), wobei bisweilen (s. Welcker, *Götterl.* 1, 391 f.; Müller, *Dor.* 1, 390 ff.), aber

Schranken hinausstrebender religiöser Drang fand auf anderen Wegen sein Genüge. Es standen Leute auf, die aus eigener Bewegung unternahmen zwischen der Gottheit und dem bedürftigen einzelnen Menschen zu vermitteln, Naturen, muss man denken, von einer zum Schwärmerischen gesteigerten Er- 351
regbarkeit, einem heftigen Zug und Schwung aufwärts ins Unerreichbare. Nichts in griechischer Religionsfassung hinderte solche Männer oder Frauen, eine religiöse Wirksamkeit, die ihnen nicht durch die Autorität der Religionsgemeinde des Staates zugestanden war, einzig auf die Beglaubigung durch ihr eigenes Bewusstsein, durch ihre eigene Erfahrung von göttlicher Begnadung[1], von innigerem Zusammenhang mit göttlichen Mächten, zu begründen.

In dem Dunkel dieser gährenden Werdezeit vom achten bis ins sechste Jahrhundert sehen wir schattenhaft sich manche Gestalten solcher Art bewegen, die sich jenen, rein durch unmittelbar göttliche Gnadengabe (χάρισμα) zu ihrem Werke bestellten, ohne Anschluss an die bestehenden Gemeinden durch die Länder wandernden Propheten, Asketen und Exorcisten der ersten Werdezeiten des Christenthums vergleichen lassen. Was uns von Sibyllen und Bakiden, einzeln und ohne Auftrag bestehender Orakelinstitute wirkenden, aller Zukunft kundigen, weissagend die Länder durchwandernden Weibern und Männern berichtet wird, sind freilich nur Sagen, aber solche, die einen in voller Wirklichkeit bestehenden Zustand, zu einzelnen Bildern verdichtet, festhalten. Die Benennungen

---

keineswegs allemal asiatischer Einfluss mitwirkte. Orgiasmus auch im Dienste des Pan. Sonst aber vorwiegend in fremdländischen, früh in Privatculte eingedrungenen Götterdiensten, dem phrygischen Kybelecult u. s. w. Diese flossen mit bakchischem Dienst leicht ununterscheidbar zusammen, und verbanden sich auch mit ächt griechischen Culten bisweilen, wie denn namentlich Pan sowohl der Kybele als dem Dionys sehr nahe gerückt wird. Dunkel bleibt, wie weit der kretische Zeuscult wirklich mit phrygischen Elementen versetzt war.

[1] Ein merkwürdiges Beispiel in Herodot's Erzählung von dem geblendeten Euenios in Apollonia, dem plötzlich ἔμφυτος (nicht erlernte) μαντική kam (9, 94). Ein richtiger θεόμαντις (Plato, *Apol.* 22 C).

selbst: Sibyllen, Bakiden, nicht Eigennamen, sondern Bezeichnungen je einer ganzen Gattung ekstatischer Propheten[1],

[1] Dass Βάκις und Σίβυλλα eigentlich Appellativa, Bezeichnungen begeisterter χρησμῳδοί waren (Σίβυλλα die παρωνυμία der Herophile: Plut. *Pyth. or.* 14, wie Βάκις ein ἐπίθετον des Pisistratus: Schol. Ar. *Pac.* 1071), war den Alten wohl bekannt. Deutlich zur Bezeichnung je einer ganzen Klasse von Wesen braucht die Worte Aristot. *probl.* 954 a, 36: von νοσήματα μανικὰ καὶ ἐνθουσιαστικά werden befallen die Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ ἔνθεοι πάντες. So ist auch wohl, wenn alte Zeugen von „der Sibylle", „dem Bakis" im Singular reden, zumeist das Wort als Gattungsbezeichnung gedacht; wie ja auch, wo ἡ Πυθία, ἡ Πυθιάς gesagt wird, allermeist nicht eine bestimmte einzelne Pythia, sondern der Gattungsbegriff der Pythien (resp. eine beliebige gerade fungirende Vertreterin der Gattung) zu verstehn ist. Es ist also keineswegs gewiss, dass Heraklit u. s. w., wenn sie von ἡ Σίβυλλα, Herodot u. A., wenn sie von Βάκις schlechtweg reden, der Meinung waren, es habe nur Eine Sib., Einen B. gegeben. Der genaue Sinn der appellativen Benennungen Βάκις, Σίβυλλα ist freilich, da die Etymologie der Worte ganz dunkel ist, nicht erkennbar. Ob in den Benennungen schon das Ekstatische dieser Propheten ausgedrückt ist? σιβυλλαίνειν soll zwar sein = ἐνθεάζειν (Diodor. 4, 66, 7), aber das Verbum ist ja natürlich erst abgeleitet vom Namen Σίβυλλα (wie βακίζειν von Βάκις, ἐρινύειν von Ἐρινύς und nicht umgekehrt). Wie weit an den persönlichen Benennungen einzelner Sibyllen (Herophile, Demophile oder abgekürzt Demo, Φυτώ oder wohl eher [nach Lachmann zu Tibull. 2, 5, 68] Φοιτώ [φοιτάς ἀγύρτρια Aesch. *Ag.* 1273] u. s. w.) und Bakiden (der arkadische B. soll Kydas oder Aletes [vgl. Φοιτώ] geheissen haben: Philetas Eph. in Schol. Ar. *Pac.* 1071) irgend etwas auf geschichtlicher Erinnerung beruhen mag, ist ganz unbestimmbar. Wir haben kaum irgend eine Handhabe, um aus den ja keineswegs spärlichen Erzählungen von einzelnen Sibyllen einen Kern von historischer Zuverlässigkeit zu gewinnen. Am verdächtigsten ist, wie Alles, was auf diesem Gebiete dieser Mann berichtet, was Heraklides Pont. von der phrygischen (oder troischen) Sibylle erzählt hatte; am ersten möchte man noch dem vertrauen, was von einer samischen Sibylle Eratosthenes nach den *antiquis annalibus Samiorum* berichtet hatte (Varro bei Lactant. *inst.* 1, 6, 9), wenn nur nicht etwa damit auf eine so nichtsnutzige Geschichte, wie die bei Val. Max. 1, 5, 9 erhaltene, angespielt wird. — Hinter Bakis nennt noch einen ganzen Schwarm von χρησμολόγοι mit Namen Clemens Alex. *Strom.* I 333 C. D., offenbar nur zum Theil rein der Sage angehörige, aber uns fast sämmtlich sonst nicht bekannt. Möglicher Weise wirkliche Personen aus dem Prophetenzeitalter sind M e l e s a g o r a s von Eleusis (der, wie ein anderer Bakis, ἐκ νυμφῶν κάτοχος, in Athen weissagte: Max. Tyr. 38, 3; mit Amelesagoras, dem Verfasser einer angeblich uralten Atthis, ihn zu identificiren [mit Müller *F. H. G.* 2, 21 u. A.], besteht nicht die geringste

verbürgen uns das einstige Vorhandensein eben der mit diesen 352 Namen zu bezeichnenden Gattungen. Das Auftreten solcher, von der Gottheit inspirirten Propheten in manchen Landschaften des griechischen Kleinasiens und des alten Griechenlands gehört zu den bezeichnenden Erscheinungen des Religionslebens einer wohl bestimmbaren Zeit, jener verheissungsvollen Zeit, die dem philosophischen Zeitalter der Griechen unmittelbar voranliegt. Die spätere von philosophischem Aufklärungstriebe 353 beherrschte Zeit machte auf das Fortwirken der göttlichen Begnadung, die einst die Sibylle und den Bakis zu ihren Weisheitsblicken befähigt hatte, in der eigenen Gegenwart so wenig Anspruch, dass sich Propheten aus zweiter Hand, wie sie damals in Massen aufstanden, zu begnügen pflegten, geschriebene Orakelsprüche, in denen die Vorhersagungen der alten gottbegeisterten Seher festgehalten sein sollten, hervor zu ziehen und bei nüchternen Sinnen auszulegen[1]. Das Zeitalter der enthusiastischen Propheten lag also damals abgeschlossen in der Vergangenheit. Eben jene damals auftauchende Litteratur der sibyllinisch-bakidischen Wahrsprüche, die ja unendlichen Anwachsens fähig war, hat dann freilich beigetragen, die Gestalten der Träger jener verschollenen Prophetengabe vollends im mythischen Nebel zu verflüchtigen. Immer höher schob sich hier die Reihe der Ereignisse hinauf,

---

Veranlassung) und **Euklos** der Kyprier (dessen in altkyprischer Sprache geschriebene χρησμοί [s. M. Schmidt Kuhns Ztschr. IX (1860) p. 361 ff.] einiges Vertrauen erwecken; allerdings sollte er vor Homer geschrieben haben [Paus. 10, 24, 3; Tatian *ad. Gr.* 41], wodurch seine Person wieder fraglich wird).

[1] Von dieser Art waren die χρησμολόγοι des fünften und vierten, auch schon des ausgehenden sechsten Jahrhunderts (denn Onomakritos gehört völlig in diese Reihe). S. Lobeck, *Agl.* p. 978 ff. und 332. Sehr selten hört man in diesen Zeiten noch von selbständig, im *furor divinus*, Wahrsagenden, wie von jenem Amphilytos aus Akarnanien, der dem Pisistratos, als er aus Eretria zurückkehrte vor der Schlacht ἐπὶ Παλληνίδι begegnete und ἐνθεάζων weissagte (Herod. 1, 62; Athener heisst er bei [Plat.] *Theag.* 134 D — wo er neben Βάκις τε καὶ Σίβυλλα gestellt wird — und Clemens Al. *Strom.* I 333 C). So traten vereinzelt auch spät noch „Sibyllen“ auf (Phaennis, Athenaïs: s. Alexandre, *Orac. Sibyll.*[1] II p. 21. 48).

die sie vorausgesagt haben sollten, und immer mehr wich die vor den frühesten vorausgesagten Ereignissen anzusetzende Lebenszeit der Propheten in urälteste Vergangenheit zurück[1].

---

[1] Bestimmt von zwei Sibyllen, der Herophile aus Erythrae und der phrygischen Sibylle (die er mit der S. aus Marpessos oder Gergis [Lactant. 1, 6, 12] identificirte: s. Alexandre, *Orac. Sibyll. II* p. 25. 32) scheint zuerst Heraklides Ponticus (s. Clemens Alex. *Strom.* I 323 C. D) geredet zu haben (ihm folgt, doch so, dass er als Dritte die Sib. von Sardes hinzufügt, Philetas Ephes. beim Schol. Ar. *Av.* 962). Die phrygisch-trojanische Sibylle setzte Herakl. in die Zeit „des Solon und Cyrus" (Lactant. a. a. O.): wann er die erythräische blühen liess, wissen wir nicht. Vielleicht erst nach seiner Zeit traten χρησμοί der Herophile in die Oeffentlichkeit, in denen sie die Τρωϊκά voraussagte: aus diesen Versen schloss man nun, dass sie vor dem trojan. Kriege gelebt habe: so Paus. 10, 12, 2, und so schon Apollodor von Erythrae: Lactant. 1, 6, 9. An den Namen Herophile heftet sich fortan die Vorstellung höchsten Alters (denn die von Pausanias als allerälteste genannte libysche Sibylle [Λίβυσσα — Σίβυλλα im anagrammatischen Spiel], eine Erfindung des Euripides, hat nie rechte Geltung gehabt. Vgl. Alexandre p. 74f.). Sie erkannte man wieder in der πρώτη Σίβυλλα, die nach Delphi kam und dort prophezeiete (Plut. *Pyth. orac.* 9); Herophile nennt diese ausdrücklich Paus. 10, 12, 1; desgleichen Bocchus bei Solin. p. 38, 21—24. Nach Heraclides (s. Clem. a. a. O.) war es vielmehr die Φρυγία, die, sich Artemis nennend (ebenso, aus Her., Philetas a. a. O. vgl. Suidas s. Σιβ. Δελφίς), in Delphi wahrsagte. Hier knüpfte der Localpatriotismus der Bewohner von Troas an. Ihre Sibylle ist die (von der Φρυγία des Heracl. nicht verschiedene) Marpessische: mit welchen Künsteleien der Auslegung und Fälschungen der Ueberlieferung ein Localhistoriker aus Troas (es muss nicht gerade Demetrios von Skepsis gewesen sein) es möglich machte, die marpessische Sibylle, die sich selbst Artemis nannte, mit der Herophile zu identificiren und zur wahren Ἐρυθραία zu stempeln, kann man aus Paus. 10, 12, 2ff. entnehmen (aus gleicher Quelle wie Pausanias schöpft — wie Alexandre p. 22 richtig bemerkt — Steph. Byz. s. Μαρμησσός). Auch von andern Seiten ward die Angehörigkeit der Herophile (auf deren Besitz es hauptsächlich ankam) den Erythräern bestritten. Von der Herophile unterscheidet (als jünger) die Erythrae Bocchus bei Solin. p. 38, 24; in anderer Weise auch Martian. Cap. 2, 159; bei Euseb. *chron.* 1305 Abr. wird (jedenfalls nicht nach Eratosthenes) gar die Samische Sibylle und die Herophile identificirt (um von der Herophile aus Ephesus in den Resten des erweiterten Xanthus *F. H.* G. 3, 406. 408 zu schweigen). Aus der Fabel von der marpessischen Herophile ist später herausgesponnen die Geschichte von deren dem Aeneas gespendeten Wahrsagung: Tibull. 2, 5, 67f. Dionys. *antiq.* 1, 55, 4 (s. Alexandre p. 25). — Neben diesen ver-

Dennoch fand die wissenschaftliche Chronologie des Alterthums, 354 unbeirrt durch die trügerischen Anzeichen der prophetischen Dichtungen, Anlass, die Lebenszeit einiger Sibyllen, d. h. für unsere Auffassung, das Zeitalter der griechischen Propheten im Ganzen, auf vollgeschichtliche Zeit, das achte und siebente Jahrhundert, festzusetzen [1].

---

schiedenen Bewerberinnen um den Namen Herophile (auch die cumanische Sibylle sollte mit Herophile dieselbe sein) haben die übrigen Sibyllen nie recht Existenz in der Ueberlieferung gewinnen können.

[1] Die erythräische Sibylle wird bei Eusebius gesetzt auf ol. 9, 3 (der thörichte Zusatz ἐν Αἰγύπτῳ gehört nur dem Verf. des Chron. Pasch. an, nicht dem Eusebius. Richtig Alexandre p. 80), die samische (Herophile) auf ol. 17, 1 (auf Eratosthenes diesen Ansatz zurückzuführen wäre grundlose Willkür); bei Suidas s. Σίβυλλα Ἀπόλλωνος καὶ Λαμίας die erythräische Sibylle 483 nach Einn. von Troja, das wäre ol. 20, 1 (700). Heraklides Pont. setzt die phrygisch-troische Sibylle in die Zeit des Cyrus und Solon (wohin auch Epimenides gehört, Aristeas und Abaris gesetzt werden). Die Gründe für diese Zeitbestimmungen lassen sich nicht mehr erkennen oder errathen. Auf jeden Fall schien den Chronologen, auf die sie zurückgehen, die Sibylle jünger als die ältesten Pythien in Delphi. — Auch die cumäische Sibylle sollte nicht verschieden sein von der erythräischen ([Aristot.] *mirab.* 95, vielleicht nach Timaeus; Varra ap. Serv. Aen. 6, 36; vgl. Dionys. *ant.* 4, 62, 6) und gleichwohl Zeitgenossin des Tarquinius Priscus (die *Cimmeria in Italia,* die dem Aeneas weissagte, unterschied man eben darum von der cumäischen: Naevius und Calp. Piso bei Varro, Lact. 1, 6, 9). Freilich half man sich hier mit dem in chronologischen Nöthen beliebten Mittel der Annahme fabelhaft langer Lebensdauer. Die Sibylle ist πολυχρονιωτάτη (Ps. Aristot.); sie lebt tausend Jahre oder doch fast so lange (Phlegon *macrob.* 4. Das dort angeführte Sibyllenorakel hat auch Plutarch *de Pyth. orac.* 13 vor Augen. Aus gleicher Quelle Ovid, *Metam.* 14, 132—153. Dort hat freilich die Sibylle schon bis zu der Ankunft des Aeneas 700 Jahre gelebt; sie wird noch 300 Jahre leben, d. h. wohl etwa — ungenau gerechnet — bis zu der Zeit des Tarquinius Priscus). In den bei Erythrae gefundenen, auf ein Standbild der Sibylle bezüglichen Versen (Buresch, *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1891, p. 1042, *Athen. Mittheil.* 1892, p. 20) wird der erythräischen Sibylle eine Lebensdauer von 900 Jahren gegeben — man sieht nicht recht, ob bis zu der Zeit der Inschrift selbst und des νέος κτίστης von Erythrae aus der Antoninenzeit, auf den der Schluss hinweist. Darnach wäre diese Sibylle etwa 700 v. Chr. (wie bei Suidas) oder etwas früher geboren. (Vielleicht aber gilt die lange Lebensdauer von der vor langen Jahrhunderten verstorbenen Sibylle selbst, das αὖθις δ' ἐνθάδε ἐγὼ ἧμαι —

355 Wir dürfen in dem, was uns von der Art dieser Propheten berichtet wird, Schattenbilder einer einst sehr lebendigen Wirklichkeit erkennen, Erinnerungen an sehr auffallende und eben darum nie ganz dem Gedächtniss entschwundene Erscheinungen des Religionslebens der Griechen. Die Bakiden und Sibyllen sind einzelne, nicht ausserhalb alles Zusammenhanges mit geordnetem Göttercult stehende, aber an keinen Tempelsitz gebundene, nach Bedürfniss den Rathsuchenden zu-356 wandernde Wahrsager, insoweit den homerischen Zeichendeutern gleich[1] und Fortsetzer ihrer Thätigkeit. Aber sie sind von diesen völlig verschieden in der Art ihrer Weissagung. Wie der Gott sie ergreift, im ekstatischen Hellsehen, verkünden sie alles Verborgene. Nicht zunftgerechtes Wissen lehrt sie Anzeichen, die Jeder sehen kann, nach ihrer Bedeutung auslegen; sie sehen, was nur der Gott sieht und die Seele des Menschen, die der Gott ausfüllt[2]. In rauhen Tönen, in wilden

---

v. 11f. nur von ihrem Standbilde. Dann bliebe Anfang und Ende der Lebenszeit der Sib. unbestimmt) — *Cumaeae saecula vatis* sprichwörtlich geworden: s. Alexandre p. 57. Zuletzt gilt die Sibylle (wie in der Erzählung bei Petron 48; vgl. auch — wohl auf Erythrae bezüglich — Ampelius *l. mem.* 8, 15; *Rhein. Mus.* 32, 639) für ganz vom Tode vergessen.

[1] Odyss. 17, 383 ff.

[2] Ueber die Sibylle kommt der *furor divinus* von der Art, *ut quae sapiens non videat ea videat insanus, et is qui humanos sensus amiserit divinos assecutus sit.* Cicero *de divin.* 2, 110. Vgl. 1, 34. νοσήματα μανικὰ καὶ ἐνθουσιαστικά der Sibyllen und Bakiden: Aristot. *probl.* 954 a, 36. Die Sibylle weissagt μαντικῇ χρωμένη ἐνθέῳ Plato, *Phaedr.* 244 B; μαινομένη τε καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος Paus. 10, 12, 2; *deo furibunda recepto* Ovid. *met.* 14, 107. In ihr ist *divinitas et quaedam caelitum societas:* Plin. *n. h.* 7. 119. κατοχὴ καὶ ἐπίπνοια: Pseudojustin. *coh. ad Gr.* 35 E. So redet denn auch in unseren Sibyllenorakeln die Sibylle oft von ihrer göttlichen Raserei u. dgl.: z. B. II 4. 5; III 162 f., 295 ff.; IX 317, 320, 323 f. 294 f. u. s. w. Raserei der cumäischen Sibylle bei Virgil *Aen.* 6, 77 f. — Bakis hat seine Wahrsagergabe von den Nymphen (Arist. *Pac.* 1071), er ist κατάσχετος ἐκ νυμφῶν, μανεὶς ἐκ νυμφῶν (Paus. 10, 12, 11; 4, 27, 4), νυμφόληπτος (wie θεόληπτος, φοιβόληπτος, πανόληπτος, μητρόληπτος. *Lymphati;* so Varro *L. Lat.* VII p. 365 Sp. Paul Festi p. 120, 11 ff.; Placid. p. 62, 15 ff. Deuerl.).

Worten[1] stösst, in göttlichem Wahnsinn, die Sibylle hervor, was nicht eigene Willkür, sondern der Zwang der göttlichen Uebermacht sie sagen lässt, der sie in Besitz genommen hat. Noch belebt sich die Ahnung solches dämonischen Seelenzwanges in seiner, für die von ihm Gepackten vollkommen wirklichen Furchtbarkeit an den erschütternden Klängen, die im „Agamemnon“ Aeschylos seiner Kassandra geliehen hat, dem Urbild einer Sibylle, das die Dichtung der Zeitgenossen 357 jenes griechischen Prophetenzeitalters in sagenhafte Vorwelt zurückgespiegelt hatte[2].

5.

Die Thätigkeit des Sehers war nicht auf die Voraussicht und Vorausverkündigung der Zukunft beschränkt. Von einem Bakis wird erzählt, wie er in Sparta die Weiber von einer epidemisch unter ihnen verbreiteten Raserei „gereinigt“ und

---

[1] Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι κτλ. Heraklit. bei Plut. *Pyth. orac.* 6. (die Worte: χιλίων-θεοῦ gehören nicht mehr dem Heraklit, sondern dem Plutarch. Clemens, *Strom.* I 304 C benutzt nur den Plutarch). Unter Heraklits Sibylle die Pythia zu verstehen (mit Bergk u. A.) ist (abgesehen davon, dass die Pythia nie Σίβυλλα genannt wird) nach der Art, wie Plutarch a. a. O. die Worte des Her. einführt und c. 9 an c. 6 anknüpft, unmöglich. Allerdings aber vergleicht Pl. die Art der Sibylle mit der der Pythia.

[2] Homer kennt Kassandra als eine der Töchter des Priamos, und zwar als Πριάμοιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην (Il. 13, 365); wohl als solche ist sie dem Agamemnon selbst als Beute zugefallen und wird mit ihm getödtet (Od. 11, 421 ff.). Von ihrer Wahrsagekraft erzählten zuerst die Κύπρια. War es die Erzählung Il. 24, 699 ff., die ihr solche Vorschau des Kommenden zuzutrauen die νεώτεροι veranlasste? (in Wahrheit ist dort nur von der ahnenden συμπάθεια der Tochter und Schwester, nicht von Mantik die Rede: Schol. B Ω 699). Später ist ihre Wahrsagekunst in vielen Erzählungen ausgeschmückt worden. Von Bakchylides z. B.: Porph. zu Horat. *carm.* 1, 15 (Bacchyl. *fr.* 29). Aeschylos stellt sie vor Augen als Typus einer ekstatischen Seherin (φρενομανής, θεοφόρητος *Agam.* 1141. 1216). Als solche heisst sie bei Euripides μαντιπόλος βάκχη (*Hec.* 119), φοιβάς (ib. 810). τὸ βακχεῖον κάρα τῆς θεσπιῳδοῦ Κασσάνδρας (666). Sie wirft ihr Haupt, wie die Bakchen, ὅταν θεοῦ μαντόσυνοι πνεύσωσ' ἀνάγκαι *Iph. Aul.* 756 ff.

befreit habe[1]. Aus jenem Prophentenzeitalter schreibt es sich her, wenn auch später es zu den Obliegenheiten des „Sehers“ gehörte, bei Krankheiten, vornehmlich des Geistes, zur Heilung mitzuwirken[2], Schaden aller Art durch seltsame Mittel abzuwenden, namentlich bei „Reinigungen“ religiöser Art Rath 358 und Hilfe zu bieten[3]. Die Gabe oder Kunst der Wahrsagung, der Reinigung des ‚Befleckten‘, der Heilung von Krankheiten schien aus Einer Quelle zu fliessen. Man wird nicht lange im Zweifel darüber sein, welches der einheitliche Grund der Befähigung zu dieser dreifachen Thätigkeit ist. Die Welt unsichtbar den Menschen umschwebender Geister, den Gewöhnlichen nur in ihren Wirkungen empfindlich, ist dem ekstatisch wahrsagenden Mantis, dem Geisterseher, vertraut und zugänglich. Als Geisterbanner wirkt er da, wo er Krankheiten zu heilen unternimmt[4]. Abwehrung gefährlicher Wirkungen aus

---

[1] Von dem arkadischen Bakis (genannt Kydas oder Aletes) Θεόπομπος ἐν τῇ ϑ̄ τῶν Φιλιππικῶν ἄλλα τε πολλὰ ἱστορεῖ παράδοξα, καὶ ὅτι ποτὲ τῶν Λακεδαιμονίων τὰς γυναῖκας μανείσας ἐκάθηρεν, Ἀπόλλωνος τούτοις τοῦτον καθαρτὴν δόντος Schol. Arist. *Pac.* 1071. Die Geschichte ist der Sage von Melampus und den Proetiden (oben p. 51 f.) sehr ähnlich.

[2] Vgl. z. B. Hippocrat. π. παρθενίων II p. 528 K: nach überstandenen hysterischen Hallucinationen weihen die Weiber kostbare ἱμάτια der Artemis κελευόντων τῶν μάντεων. Dies der allgemeine Name für die μάγοι, καθαρταί, ἀγύρται (Tiresias δόλιος ἀγύρτης Soph. *O. R.* 388; Kassandra wird φοιτὰς ἀγύρτρια gescholten, Aesch. *Ag.* 1273), von deren Treiben bei der Heilung der Epilepsie Hippokrates anderswo redet (I p. 588).

[3] καθαρμοὶ — κατὰ τὴν μαντικήν. Plato, *Cratyl.* 405 A. B. Die μάντεις verstehen z. B. die den Oelbäumen schädlichen Nebel zauberhaft abzuwenden: Theophrast. *caus. plant.* 2, 7, 5. Den μάντεις καὶ τερατοσκόποι, ἀγύρται καὶ μάντεις fallen die Künste der μαγγανεύματα, ἐπῳδαί, καταδέσεις und ἐπαγωγαὶ der Götter zur Erfüllung ihrer Wünsche zu: Plato, *Rep.* 2, 364 BC; *Leg.* 11, 933 C—E. Diese μάντεις entsprechen in allem Wesentlichen den Zauberern und Medicinmännern der Naturvölker. Wahrsager, Arzt, Zauberer sind hier noch Eine Person. Ein mythisches Vorbild dieser griechischen „Medicinmänner“ ist Apis, von dem Aesch. *Suppl.* 260—270 erzählt (μάντεις auch als Opferpriester, besonders wo mit dem Opfer eine, dem Homer noch ganz unbekannte Opfermantik und Befragung des Götterwillens verbunden ist. Eurip. *Heracl.* 401, 819; *Phoen.* 1255 ff. und sonst nicht selten. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.* 33, 9).

[4] Hiefür die deutlichsten Zeugnisse bei Hippokrates *de morbo sacro,*

dem Reiche der Geister ist ihrem Ursprung und Wesen nach auch die Kathartik.

Die Ausbildung und wuchernde Ausbreitung der in den homerischen Gedichten kaum in den ersten leichten Andeutungen[1] sich ankündigenden Vorstellungen von überall drohender „Befleckung“ und deren Beseitigung durch die Mittel einer 359 religiösen Reinigungskunst ist ein Hauptkennzeichen der angstbeflissenen, über die Heilsmittel des von den Vätern ererbten Cultes hinausgreifenden Frömmigkeit nachhomerischer Zeit. Denkt man vorzugsweise daran, dass nun auch solche Handlungen eine Reinigung fordern, die wie Mord und Blutvergiessen eine moralische Bedrückung des Thäters voraussetzen lassen[2], so ist man leicht versucht, in der Entwicklung der Kathartik ein Stück der Geschichte der griechischen Moral zu sehen, als ihren Grund sich eine zartere und tiefere Ausbildung des „Gewissens“ zu denken, das von den Flecken der „Sünde“ durch religiöse Hilfe rein zu werden sich gesehnt habe. Aber eine solche (sehr beliebte) Auslegung der Kathartik verschliesst sich selbst die Einsicht in deren wahren Sinn und wirkliches Wesen. Mit einer selbständig entwickelten, auf den bleibenden

---

s. u. p. 76, 1. Hilfe bei inneren Krankheiten bringt in ältester Zeit naturgemäss der Zauberer, denn solche Krankheit entsteht unmittelbar durch Einwirkung eines Gottes. στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων Odyss. 5, 396 (vgl. 10, 64) von einem Kranken der δηρὸν τηκόμενος darniederliegt. νοῦσος Διὸς μεγάλου Od. 9, 411. Hier hilft der ἰατρόμαντις (Aesch. *Ag.* 263), der zugleich μάντις ist und τερατοσκόπος und καθαρτής, wie sein göttliches Vorbild, Apollo: Aesch. *Eum.* 62. 63. In einer langen Krankheit hielt sich König Kleomenes I. von Sparta an καθαρταὶ καὶ μάντεις. Plut. *apophth. Lacon.* p. 223 E (ια).

[1] Il. 1, 313 f.; Od. 22, 491 ff. — Dass in der That die kathartischen Gebräuche, mögen sie auch in ihrem Kerne urältestes Besitzthum sein, erst ziemlich spät in Griechenland sich ausgebreitet oder wieder geltend gemacht haben müssen, zeigt besonders das Fehlen fast jeder Anspielung auf solche Gebräuche und die ihnen zu Grunde liegenden Superstitionen in Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι, die doch des bäuerlichen Aberglaubens sonst so viel enthalten (allenfalls findet sich dergleichen v. 733—736).

[2] Homer weiss noch nichts von Reinigung des Mörders oder Todtschlägers, s. I 271, 3.

Forderungen eines über allem persönlichen Wollen und Belieben, auch der dämonischen Machthaber, stehenden Sittengesetzes begründeten Moral ist, in späteren Zeiten, die Kathartik wohl in Wettstreit und Widerstreit, sehr selten in förderlichen Einklang getreten. Ihrem Ursprung und Wesen nach, steht sie zur Sittlichkeit und dem, was wir die Stimme des Gewissens nennen würden, in keiner Beziehung; sie nimmt die Stelle, die in einer höheren Entwicklung der Volksbildung einer aus dem inneren Gefühl entwickelten Sittlichkeit zukommt, für sich vorweg und hemmt die freie und reine Entwicklung einer solchen. Es begleitet und fordert ihre Ausübung kein Gefühl der Schuld, der eigenen inneren Verschuldung, der eigenen Verantwortlichkeit. Alles, was uns von kathartischen Uebungen begegnet, lässt dies erkennen und verstehen.

Ceremonien der „Reinigung“ begleiten das menschliche Leben in seinem ganzen Verlauf. „Unrein“ ist die Wöchnerin 360 und wer sie berührt hat, unrein auch das neugeborene Kind[1];

---

[1] Daher an den ἀμφιδρόμια alle, die mit der μαίωσις zu thun gehabt hatten, ἀποκαθαίρονται τὰς χεῖρας (Suid. s. ἀμφιδρ.), aber auch das Kind selbst lustrirt wird, indem man es laufend um den Altar und das Altarfeuer herumträgt. Offenbar ein Rest von ἀποτροπιασμὸς καὶ κάθαρσις des Kindes durch heiliges Feuer, wovon sich noch manche Spuren erhalten haben: s. Grimm, *D. Mythol.*[4] 1, 520 (vgl. Tylor, *Primit. cult.* 2, 390. 399). — Unreinheit der Wöchnerin bis zum 40. Tage nach der Geburt: s. Welcker, *Kl. Schr.* 3, 197—199. — Bei Geburt eines Kindes hing man in Attika Kränze von Oelbaumzweigen oder Wollbinden (ἔρια) an die Hausthür, ähnlich wie man an die Thür des Hauses, in dem eine Leiche lag, Cypressenzweige stellte (s. I 220, 1; zu karthartischen Zwecken Schnüre von Meerzwiebeln an die Hausthür hing, s. unten): Hesych. s. στέφανον ἐκφέρειν. Beides lustrale Mittel. Olivenzweige beim καθαρμός: Soph. *O. C.* 483f. Virg. *Aen.* 6, 230. Wenn die Mutter dem ausgesetzten Kinde einen Kranz aus Olivenzweigen mitgiebt (Eurip. *Ion.* 1436ff.), so ist dies ein apotropäisches Mittel so gut wie das Gorgonenhaupt auf dem Gewebe, das sie ebenfalls (v. 1420f.) dem Kinde mitgiebt (über dieses s. O. Jahn, *Bös. Blick* 60). Die Olive ist auch den χθόνιοι heilig (darum Lagerung der Leiche auf Olivenblättern: s. I 227 Anm. τοῖς ἀποθανοῦσιν ἐλάας συνεκφέρουσι: Artemidor, *onirocr.* 4, 57 p. 236, 20. κοτίνῳ καὶ ταινίᾳ bekränzt die Göttin im Traum den Chios, und weist den dem

die Hochzeit umgiebt eine Reihe von Reinigungsriten; unrein ist der Todte und alles was ihm nahe gekommen ist. Ein sittlicher Makel ist ja gewiss bei diesen verbreitetsten und alltäglichen Reinigungsacten nicht abzuwischen, nicht einmal symbolisch. Ebensowenig wenn man nach einem schlimmen Traumgesicht[1], beim Eintreten von Prodigien[2], nach Ueberstehung einer Krankheit, nach Berührung von Opfern für die Unterirdischen, oder von Denkmälern der Todten, oder wenn man für Haus und Heerde[3], für Wasser und Feuer[4], im heiligen oder profanen Gebrauch, rituale Reinigungen für nöthig hielt. Die Reinigung dessen, der Blut vergossen hat, steht völlig auf derselben Linie. Sie war auch dem unerlässlich, der

361

Tode Geweihten zu seinem μνῆμα: Chion. *epist.* 17, 2) und darum für Lustration und ἀποτροπιασμοί geeignet. Das Haus, in dem ein Kind geboren war, galt also für der „Reinigung" bedürftig. Was man aber hier als Unreinheit empfand, wird sehr deutlich ausgesprochen bei Photius *lex.* s. ῥάμνος· ἀμίαντος ἡ πίττα· διὸ καὶ ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν παιδίων (ταύτῃ) χρίουσι τὰς οἰκίας, εἰς ἀπέλασιν δαιμόνων (s. I 237, 3). Die Nähe dieser (chthonischen) δαίμονες ist das Verunreinigende.

[1] Aesch. *Pers.* 201 ff., 216 ff. Arist. *Ran.* 1340. Hippocr. *de insomn.* II p. 10, 13 (Kühn) vgl. Becker *Charikles*[2] I 243.

[2] Vgl. Plut. *sept. sap. conv.* 3 p. 149 D, und dazu Wyttenb. VI p. 930 f.

[3] Reinigung von Häusern (Odyss. 22, 481 ff.) z. B. [Demosth.] 47, 71. Man reinigt οἰκίας καὶ πρόβατα mit schwarzem Elleborus (dem man zauberhafte Kräfte zutraute [s. oben p. 51, 3]; daher die abergläubischen Vorkehrungen bei seiner Ausgrabung: *Theophr. h. pl.* 9, 8, 8; Dioscor. *mat. med.* 4, 149): Theophrast. *hist. plant.* 9, 10, 4; Dioscor. a. a. O. Grund zur Reinigung giebt Berührung des Hauses durch unheimliche Dämonen. Theophr. *char.* 16 p. 18, 15 Foss. vom δεισιδαίμων: καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινός, Ἑκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγονέναι.

[4] Anwesenheit einer Leiche im Hause verunreinigt Wasser und Feuer; es muss „reines" Wasser und Feuer von anderswoher geholt werden. S. (Argos) Plut. *Quaest. Gr.* 24. S. I 219, 3. Bei einem Todtenfeste auf Lemnos wurden alle Feuer (als verunreinigt) gelöscht, „reines" Feuer aus Delos geholt und erst nach Beendigung der ἐναγίσματα ans Land gebracht und vertheilt. Philostr. *heroic.* p. 207, 26—208, 7 Kays. — Griechischer sowohl wie persischer Sitte entsprechend lässt Alexander beim Begräbniss des Hephaestion τὸ παρὰ τοῖς Πέρσαις καλούμενον ἱερὸν πῦρ auslöschen, μέχρι ἂν τελέσῃ τὴν ἐκφοράν. Diodor. 17, 144, 4.

im rechtmässigen Streit oder ohne Absicht und Vorwissen einen Menschen erschlagen hatte; die sittliche Seite des Geschehenen, sittliche Schuld oder Nichtschuld des Thäters blieb ganz unbeachtet oder unbemerkt: auch wo überlegter Mord vorliegt, wird doch Reue des Mörders oder sein „Wille, sich zu bekehren“ [1] niemals zum vollen Gelingen der „Reinigung“ gefordert.

362 Es konnte auch nicht anders sein. Denn die „Befleckung“, die hier mit religiösen, unbegreiflich wirksamen Mitteln beseitigt werden soll, ist gar nicht „Menschen im Herzen“; sie haftet dem Menschen als ein Fremdes und von aussen Kommendes an, und kann sich von ihm wie der Gifthauch einer ansteckenden Krankheit verbreiten [2]. Darum ist auch die Reinigung

---

[1] „Wen der Grieche Sühnmittel gebrauchen sieht, bei dem setzt er den Willen, sich zu bekehren, voraus.“ Nägelsbach, ***Nachhom. Theol.*** 363. Wäre das richtig, so müsste man sich wundern, diese „Voraussetzung“ niemals ausgesprochen zu sehn. Wohl liest man einmal davon, wie der δεισιδαίμων sich kasteie und ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὑτοῦ καὶ πλημμελείας — aber welches sind diese ἁμαρτίαι? ὡς τόδε φαγόντος ἢ πιόντος ἢ βαδίσαντος ὁδὸν ἣν οὐκ εἴα τὸ δαιμόνιον (Plut. ***de superstit.*** 8), nur rituale Verfehlungen, nicht sittliche Vergehen. Und so ist es auf diesem ganzen Gebiet. Die Vorstellungsweise, die allem Reinigungswesen zu Grunde lag, geläuterter Sittlichkeit späterer Zeit freilich nicht entsprach, aber herrschte, solange man überhaupt der Kathartik vertraute, spricht (missbilligend) Ovid aus in den bekannten Versen, die man aber gut thut, sich ins Gedächtniss zu rufen (***Fast.*** 2, 35 ff.): ***Omne nefas omnemque mali purgamina causam credebant nostri tollere posse senes. Graecia principium moris fuit: illa nocentes impia lustratos ponere facta putat. — a! nimium faciles, qui tristia crimina caedis fluminea tolli posse putetis aqua!*** (vgl. Hippocrates I p. 593, 3—10 K).

[2] Es sei hier nur hingedeutet auf die aus gleichen Ursprüngen völlig analog dem Wesen der griechischen Kathartik entwickelten und griechischem Reinigungswesen auch im Einzelnen allernächst verwandten Gedanken und Vornahmen des Reinigungs- und Sühnecultus in **Indien**: dessen, von der Beschwichtigung eines innerlichen Sündenbewusstseins ganz fernbleibende, einzig auf Austilgung, Abwischung, Entfernung eines von aussen dem Menschen angeflogenen, angeschmierten μίασμα, befleckende Berührung eines feindlichen δαιμόνιον, eines dämonischen Fluidum bedachte Art, aus den hiefür so reichlich fliessenden indischen Quellen, scharf und deutlich dargestellt ist in Oldenbergs ***Religion des Veda***

vollkommen zu bewirken durch die nach dem heiligen Brauch richtig angewandten Mittel einer äusseren Abwaschung (durch Wasser aus fliessenden Quellen, Flüssen oder dem Meere) und Abreibung, Austilgung des Schädlichen (durch Feuer oder 363 auch nur durch Räucherung), Aufsaugung (durch Wolle, Thiervliesse, Eier) u. s. w.[1].

Ein Feindliches, dem Menschen Schädliches wird so ge- 364 tilgt: es muss, da es nur durch religiöse Mittel getroffen werden kann, dem Dämonenreiche, auf welches allein die Religion und ihre Heilwirkungen sich beziehen, angehören. Es giebt ein Geistervolk, dessen Nähe und Berührung schon den Menschen verunreinigt, indem sie ihn den Unheimlichen zu eigen giebt[2].

(1894), besonders p. 287 ff.; 489 ff. Griechisches und Indisches erläutern sich hier gegenseitig; nähme man noch die sehr ausgebildete Kathartik des Avesta hinzu, und erneuerte die seit Lomeiers altem Buche nicht wieder gründlich behandelte Geschichte und Kunde des (aus sehr verstreuten Berichten wieder zu verdeutlichenden) Sühnungs- und Reinigungswesens in griechischer Religion, so könnte man, z. Th. mit Hilfe einer hier ganz berechtigten Technik der Religionsvergleichung, ein bedeutsames Stück uraltester (in homerischer Dichtung schon stark verdunkelter, hernach aber deutlicher wieder sich hervorthuender und ausgestaltender, selbst in christlich-kirchlichen Ritualismus sich hinüberziehender [vgl. z. B. Anrich, *D. ant. Mysterienw.* 190 f.]) religio der Vorstellung wieder gegenwärtig machen. Man müsste nur hierbei ganz taub sein für diejenigen sonst trefflichen Männer, die es mit Hineintragen rein moralischer Triebe und Gedanken in älteste *religio* zu eilig haben. Moral ist ein Gewinn später Lebensarbeit der Menschenkinder; im Paradiese war ihnen diese Frucht nicht gewachsen.

[1] S. Anhang 1.

[2] Was Griechen unter μίασμα verstanden, tritt sehr deutlich hervor z. B. in dem Gespräch der Phaedra mit ihrer Amme bei Eurip. *Hippol.* 316 ff. Die Gemüthsverstörung der Phaedra erklärt sich nicht aus einer Blutthat: χεῖρες μὲν ἁγναί, sagt Phaedra, φρὴν δ' ἔχει μίασμά τι. Denkt nun etwa die Amme bei diesem φρενὸς μίασμα der Ph. an eine sittliche Verschuldung und Befleckung der Leidenden? Keineswegs, sondern sie fragt: μῶν ἐξ ἐπακτοῦ πημονῆς ἐχθρῶν τινος; kann sich also unter „Befleckung“ des Geistes nichts anderes vorstellen, als eine Bezauberung, einen von aussen her, durch ἐπαγωγὴ τινῶν δαιμονίων (Schol. S. u. p. 87, 3) und die verunreinigende Nähe solcher Dämonen der Ph. gekommenen Fleck. Dies war die volksthümliche Auffassung. (Wörtlich verstanden, drücken Plato's Worte, *Leg.* 11, 937 D die populäre Vorstellung aus:

Wer ihre Wohnstätten, ihre Opfer berührt, ist ihnen verfallen, sie können ihm Krankheit, Wahnsinn und Uebel aller Art anthun. Wie ein Geisterbanner wirkt der Reinigungspriester, der von der Macht der umschweifenden Unholden den Leidenden befreit. Ganz deutlich wirkt er als solcher, wo er Krankheiten, d. h. die Krankheit sendenden Geister, durch seine Handhabung abwendet[1]; wo er zu seinen Reinigungsvornahmen 365 Epoden, Beschwörungsformeln singt, die stets ein angeredetes

---

πολλῶν ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἳ καταμιαίνουσί τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά.)

[1] Krankheiten kommen παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων (Plato, *Phaedr.* 244 E), d. h. durch den Groll der Seelen vergangener Geschlechter und der χθόνιοι (vgl. Lobeck, *Agl.* 635—637). Insonderheit ist Wahnsinn ein νοσεῖν ἐξ ἀλαστόρων (Soph. *Trach.* 1235) ein τάραγμα ταρτάρειον (Eurip. *Herc. fur.* 89). Wie solche Krankheiten nicht Aerzte, sondern καθαρταί, μάγοι καὶ ἀγύρται, Sühnpriester, durch zauberhafte Mittel zu heilen unternehmen, schildert an der Behandlung der „heiligen Krankheit“ Hippokrates, *de morbo sacro* I p. 587—594. Solche Leute, die sich als völlige Zauberer einführen (p. 591), geben keinerlei medicinisches Heilmittel (p. 589 extr.), sondern operiren theils mit καθαρμοί und ἐπῳδαί, theils mit vielfachen Enthaltungsvorschriften, ἁγνεῖαι καὶ καθαρότητες, die zwar Hipp. aus diätetischen Beobachtungen ableitet, die Katharten selbst aber auf τὸ θεῖον καὶ τὸ δαιμόνιον zurückführen: p. 591. Und so war es offenbar auch gemeint. Was p. 589 von solchen Vorschriften angeführt wird, läuft zumeist auf Enthaltung von Pflanzen und Thieren, die den Unterirdischen heilig sind, hinaus. Deutlich ist auch: ἱμάτιον μέλαν μὴ ἔχειν, θανατῶδες γὰρ τὸ μέλαν. (Den inferi gehören alle Bäume mit schwarzen Beeren oder Früchten: Macrob. *Sat.* 3, 20, 3.) Anderer Aberglaube schliesst sich an: μηδὲ πόδα ἐπὶ ποδὶ ἔχειν, μηδὲ χεῖρα ἐπὶ χειρί· ταῦτα γὰρ πάντα κωλύματα εἶναι. Der Glaube ist aus den Erzählungen von der Geburt des Herakles bekannt. S. Welcker, *Kl. Schr.* 3, 191, Sittl, *Gebärden* 126. (Etwas ganz Aehnliches im Pariser Zauberbuch 1052 ff. p. 71 Wess.) Den Grund aber der Krankheit fand man allemal in directem Eingreifen eines δαίμων (p. 592. 593), das also abgewendet werden musste. Der Gott ist es, nach dem populären Glauben, der τὸ ἀνθρώπου σῶμα μιαίνει (vgl. p. 593). Daher reinigen, καθαίρουσι die Zauberer den Kranken, αἵμασι καὶ τοῖσιν ἄλλοισι, womit man μίασμά τι ἔχοντας oder Fluchbeladene reinigt, und vergraben die καθάρσια oder werfen sie ins Meer (καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον Il. 1, 314) oder tragen sie fort in abgelegene Berggegenden (p. 593). Denn in den καθάρσια sitzt nun das abgewaschene μίασμα; und so treibt der Zauberer εἰς ὀρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη (hymn. Orph. 36, 15). — Aehnliches in Indien: Oldenberg, *Rel. des Veda* 495.

und hörendes unsichtbares Wesen voraussetzen[1]; wo er Erzklang dazu ertönen lässt, dessen Kraft es ist, Gespenster zu verscheuchen[2]. Wo vergossenes Menschenblut eine „Reinigung“ nöthig macht, vollzieht diese der Reinigungspriester „durch Mord den Mord vertreibend“[3], indem er das Blut eines 366 Thieres dem Befleckten über die Hände rinnen lässt. Hier ist der Reinigung deutlich der Charakter eines stellvertretenden Opfers (des Thieres statt des menschlichen Thäters) erhalten[4].

---

[1] Epoden zur Stillung des Blutes schon Odyss. 19, 457. Später ja sehr oft erwähnt: zur zauberhaften Heilung von Krankheiten namentlich der Epilepsi angewendet (Hippocr. I p. 587. 588 f. [Demosth.] 25, 79, 80); bei der „Reinigung“ von Häusern und Herden mit Besprengungen durch Niesswurz συνεπᾴδουσί τινα ἐπῳδήν Theophr. *hist. pl.* 9, 10, 4 (*comprecationem solemnem* übersetzt Plin. *n. h.* 25, 49). Wehen der Gebärenden gehemmt oder befördert durch Epoden: Plato *Theaet.* 149 C D. (Sonst mancherlei bei Welcker, *Kl. Schr.* 3, 64 ff.) Der ursprüngliche Sinn solcher Sprüche ist stets der einer Anrede und Beschwörung eines dämonischen Wesens (eine Anrede noch ganz deutlich, wo Löwen oder Schlangen durch Epoden besänftigt werden. Welcker a. a. O. 70, 14. 15. Epoden bei der ῥιζοτομία sind ἐπικλήσεις des δαίμων ᾧ ἡ βοτάνη ἀνιέρωται: s. Pariser Zauberbuch Z. 2973 ff. Der Sinn des „Besprechens“ von Krankheiten — als Dämonenbeschwörung — wird sehr deutlich in dem, was Plotin. 30, 14 Kh. von den Gnostikern erzählt: sie versprachen durch ἐπαοιδαί, μέλη, ἦχοι u. dgl. Kranke zu heilen und καθαίρεσθαι νόσων, ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι, καὶ τὰ τοιαῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι.

[2] Erzklang bei den ἀποκαθάρσεις, Gespenster verscheuchend: s. I 272, 1. Vgl. noch Macrob. *Sat.* 5, 19, 11 ff. Claudian. IV. *consul. Hon.* 149: *nec te* (gleich dem Juppiter) *progenitum Cybeleius aere sonoro lustravit Corybas.* Kathartisch wirkt Erzklang eben als Geister verscheuchend. Vertreibung der Gespenster an den Lemurien, indem man *Temesaea concrepat aera:* Ovid. *Fast.* 5, 441 f. Darum χαλκοῦ αὐδὰν χθονίαν Eurip. *Hel.* 1347? Bei Sonnen- und Mondfinsternissen κινοῦσι χαλκὸν καὶ σίδηρον ἄνθρωποι πάντες (vgl. Plut. *Aem. Paul.* 17; Juvenal. 6, 443; Martial. 12, 57, 16 f. etc.) ὡς τοὺς δαίμονας ἀπελαύνοντες. Alex. Aphrod. *problem.* 2, 46 p. 65, 28 Id. (dies der Zweck des *crepitus dissonus* bei Mondfinsterniss: Plin. *n. h.* 2, 54; Liv. 26, 5, 9; Tac. *ann.* 1, 28; vgl. Tibull. 1, 8, 21 f. *„ob strias“* Pseudoaugustin. *de sacrilegiis* 5, 16; mit Casparis Nachweisungen, p. 31 f.).

[3] φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν. Eurip. *Iph. Taur.* 1197 *purgantur <cruore> cum cruore polluuntur* —, Heraklit. (p. 335, 5 Schust.).

[4] Apoll. Rhod. 4, 703 ff. καθαρμοῖς χοιροκτόνοις — Aesch. *Eum.*

Damit wird der Groll des Todten abgespült, und dieser Groll eben ist die Befleckung, die zu tilgen ist[1]. Opfer, bestimmt von dem Zorn der Unsichtbaren, und eben damit von einer „Befleckung“ eine ganze Stadtgemeinde zu befreien, waren auch jene Sündenböcke, elende Menschen, die man „zur Reinigung der Stadt“, am Thargelienfeste oder auch bei ausserordentlichen Veranlassungen in ionischen Städten, auch in Athen, in alter Zeit schlachtete oder steinigte und verbrannte[2]. Aber

---

283, 449 (αἵματος καθαρσίου). K. O. Müller, Aesch. *Eum.* p. 146. Darstellung des καθαρμός des Orest auf bekannten Vasenbildern (*Mon. dell' inst.* 4, 48 u. s. w.).

[1] Dass die „Reinigung“ bei solchen und ähnlichen Blutbesudelungen in Wahrheit in einer stellvertretenden Opferung und dadurch bewirkten Ablösung des Grolls der Dämonen bestehe, führt im Ganzen richtig schon der alte Meiners, *Allg. Gesch. der Relig.* 2, 137 aus. Das μίασμα, welches an dem Mörder klebt, ist eben der Groll des Todten oder der unterirdischen Geister: deutlich so Antiphon *Tetral.* 3 α, 3 (s. I 276 Anm.). Was den Sohn, der den Mord seines Vaters nicht gerächt hat, unrein macht und von den Altären der Götter verdrängt, ist οὐχ ὁρωμένη πατρὸς μῆνις (Aesch. *Choeph.* 293). — Bei Mord oder Todtschlag ist nicht nur (wie bei jeder „Befleckung“) die Berührung des Unheimlichen das, was den Menschen „unrein“ macht, sondern ausserdem noch der Groll der von ihm geschädigten Seele (und deren Schutzgeister). Darum ist hier ausser dem καθαρμός auch noch ἱλασμός nöthig (s. I 271 ff.). Man sieht aber wohl, wie schwer beide Acte zu trennen waren und warum sie so leicht zusammenflossen.

[2] Tödtung von φαρμακοί an den Thargelien ionischer Städte: Hipponax *fr.* 37. Sonst bei ausserordentlichen Gelegenheiten, aber auch regelmässig an den Thargelien zu Athen. Dies leugnet zwar Stengel, *Hermes* 22, 86 ff., aber gegen die bestimmten Zeugnisse können Erwägungen allgemeiner Art nichts ausrichten. Es war zudem nur eine eigene Art der Hinrichtung ohnehin Verurtheilter (zweier Männer nach Harpocrat. 180, 19; eines Mannes und einer Frau nach Hesych. s. φαρμακοί; der Irrthum erklärt sich aus Hellad. bei Phot. *bibl.* p. 534 a, 3 ff.). Die φαρμακοί dienen der Stadt als καθάρσια (Harpocr. 180, 19): s. Hipponax *fr.* 4; Hellad. a. a. O. Schol. Arist. *Eq.* 1136. φαρμακός = κάθαρμα: Phot. *lex.* 640, 8. Die φαρμακοί wurden entweder (getödtet und) verbrannt (wie rechte Sühneopferthiere): so Tzetzes, *Chil.* 5, 736 ff., wohl nach Hipponax (für Athen scheint Verbrennung der φ. anzudeuten Eupolis, Δῆμοι *fr.* 20; II 469 Mein.); oder gesteinigt: diese Todesart setzt (für Athen) voraus die Legende des Istros bei Harpocr. 180, 23. Analoge Gebräuche (verglichen von Müller, *Dorier* 1, 330) zu Abdera (Ovid, *Ib.* 465 f.; nach

dass auch die Reinigungsmittel, mit denen im Privatleben der 367 Einzelne und sein Haus von den Ansprüchen unsichtbarer Mächte gelöst werden sollte, als Opfer für diese Mächte gedacht wurden, lässt deutlich genug die Sitte erkennen, diese Mittel, nachdem sie der „Reinigung" gedient hatten, auf die Dreiwege zu tragen, und den unheimlichen Geistern, die dort ihr Wesen treiben, zu überlassen. So verwendete Reinigungsmittel sind geradezu identisch mit Seelenopfern, oder auch mit den „Hekatemahlzeiten"[1]. Hieran ganz besonders lässt sich merken, welche Einwirkungen eigentlich die Kathartik ab- 368 zuwenden strebt. Nicht einem im Herzen sich regenden Schuldbewusstsein, einer empfindlicher gewordenen Sittlichkeit hatte sie genug zu thun; vielmehr war es abergläubische Angst vor

---

Schol. aus Kallimachos, der offenbar auf Apollonios die frommen Wünsche, die Hipponax dem Bupalos gewidmet hatte, übertrug), zu Massilia (Petron. *fr.* 1 Buech.: der φαρμακός wurde dort entweder vom Felsen gestürzt oder *saxis occidebatur a populo* [so Lact. ad Stat.]). Offenbar altem Brauche folgend, lässt Apollonius von Tyana bei Philostrat. *V. Ap.* 4, 10 zu Ephesus einen alten Bettler, der nichts als der Pestdämon selbst war, vom Volke steinigen, zur „Reinigung" der Stadt (καθήρας τοὺς Ἐφεσίους τῆς νόσου — c. 11). Das Steinigen als eine Art Gegenzaubers? s. Roscher, *Kynanthropie* 38, 39.

[1] Unter den Bestandtheilen eines Ἑκάτης δεῖπνον ἐν τῇ τριόδῳ auch ᾠὸν ἐκ καθαρσίου: Lucian. *dial. mort.* 1, 1; oder die Hoden der zum Reinigungsopfer gebrauchten Ferkel: Demosth. *g. Konon* 39. Die ὀξυθύμια, Opfer für Hekate und die Seelen (s. I 276 Anm.) sind identisch mit den καθάρματα καὶ ἀπολύματα, die bei den Ἑκαταῖα auf die Dreiwege geworfen werden: Didymus bei Harpocr. s. ὀξυθύμια (vgl. Etymol. M. 626, 44. καθάρσια sollen die Reinigungsopfer heissen, καθάρματα dieselben soweit sie weggeworfen werden: Ammon. p. 79 Valck.). Hunde, deren Leichname bei der „Reinigung" gedient haben, werden nachher τῇ Ἑκάτῃ hingeworfen μετὰ τῶν ἄλλων καθαρσίων. Plut. *Quaest. Rom.* 68. Auch das Blut und Wasser der Reinigungsopfer, ἀπόνιμμα, ist zugleich ein Todtenopfer: Athen. 9, 409 E ff. Dass den unsichtbar anwesenden Geistern die καθάρματα auf den Dreiwegen hingeschüttet wurden, ist auch daran bemerkbar, dass man sie ἀμεταστρεπτί hinschütten musste (s. unten p. 85, 2). Auch in der Sitte der Argiver, die καθάρματα in den lernäischen See zu werfen (Zenob. 4, 86; Diogenian. 6, 7; Hesych. s. Λέρνη θεατῶν) ist ausgedrückt, dass diese kathartischen Mittel eine Opfergabe für die Geister der Tiefe sein sollten: denn durch den lernäischen See führt ein Weg in die Unterwelt (s. oben p. 13 Anm.).

einer unheimlich die Menschen umschwebenden und mit tausend Händen drohend aus dem Dunkel nach ihnen langenden Geisterwelt, die den Reiniger und Sühnepriester um Hilfe und Abwehr der eigenen Phantasieschreckbilder anrief.

6.

Es sind die „Unholden“ der Dämonenwelt griechischen Glaubens, deren Eingriffe in menschliches Leben der hellsichtige Mantis durch seine „Reinigungen“ abwehren will. Unter ihnen wird besonders kenntlich Hekate mit ihrem Schwarm. Eine alte Schöpfung religiöser Phantasie, ohne Zweifel, gleichwohl in den homerischen Gedichten nie erwähnt, spät erst von örtlich beschränkter Verehrung zu allgemeiner Anerkennung, nur an einzelnen Orten über häuslichen und privaten Cult zu der Feier im öffentlichen Gottesdienst der Städte vorgedrungen[1]. Ihr Dienst scheut das Licht, wie der ganze Wust unheimlicher Wahnvorstellungen, der ihn umrankt. 369 Hekate ist eine chthonische Göttin[2], in der Unterwelt ist ihre

[1] Jährliche τελετή der Hekate auf Aegina, angeblich von Orpheus gestiftet; dort war Hekate und ihre καθαρμοί hilfreich gegen Wahnsinn (den sie abwendet, wie sie ihn senden kann). Arist. *Vesp.* 122. S. Lobeck, *Agl.* 242. Die Weihe erhielt sich bis ins vierte Jahrh. n. Chr. — Pausanias erwähnt sonst nur noch einen Tempel der Hekate in Argos: 2, 22, 7. — Anzeichen eines lebhaften Cultus der H. auf Kos: Collitz, *Dialektins.* 3624, III p. 345 extr. Stadtgöttin war Hekate in Stratonikea (Tac. *ann.* 3, 20, Strabo 14, 660) und (wie aus Inschr. bekannt) in andern Städten Kariens. Möglicher Weise ist H. dort nur griechische Benennung einer einheimischen Gottheit. Aber griechisch war doch wohl der alte Cult der χθόνιοι auf dem Triopium bei Knidos (Böckh ad *Schol. Pind.* p. 314f. *C. I. Gr.* I p. 45).

[2] χθονία καὶ νερτέρων πρύτανις: Sophron bei Schol. Theocrit. 2, 12. Herrin geradezu im Hades, neben Pluton offenbar: Soph. *Antig.* 1199. Oft wird sie χθονία genannt. Ἀδμήτου (d. i. des Hades: K. O. Müller, *Proleg.* 306) κόρη: Hesych. (sie selbst heisst ἀδμήτη *hymn. Hec.* 3 [p. 289 Ab.]) Tochter des Eubulos, d. h. des Hades: Orph. *hymn.* 72, 3 (sonst hat sie freilich einen anderen Stammbaum). Als χθονία oft mit der Persephone vermischt (und beide, weil sie in einzelnen Punkten sich berühren, mit Artemis). — In der Transscription einer metrischen Inschrift aus Budrum

Stelle. Aber sie findet leichter als andere Unterirdische den Weg zu den lebenden Menschen. Wo eine Seele sich mit dem Leibe verbindet, bei Geburt und Wochenbett ist sie nahe[1]; wo eine Seele sich vom Leibe scheidet, bei Leichenbegängnissen, ist sie zur Stelle; unter den Wohnplätzen der Abgeschiedenen, inmitten der Grabsteine und dem Graus des Todtencultes, vor dem die Himmlischen zurückscheuen, ist ihr wohl[2]. Sie ist die Herrin der noch an die Oberwelt gebundenen Seelen. Im Zusammenhang mit uraltem Seelencult am 370 Heerde des Hauses[3] steht es, wenn Hekate selbst „in der

---

(Cilicien) im *Journal of Hell. Stud.* XI 252 erscheint eine Γῆ Ἑκάτη. Das wäre freilich sehr bemerkenswerth. Aber auf dem Steine selbst steht ganz richtig τὴν σεβόμεσθ' Ἑκ[άτην].

[1] H. Göttin der Wochenstuben: Sophron. a. a. O. In Athen verehrt als κουροτρόφος: Schol. Ar. *Vesp.* 804. Verehrung der Κουροτρόφος ἐν τῇ τριόδῳ (also als Hekate) zu Samos [Herodot] *v. Homeri* 20. Hesiod *Theog.* 450: θῆκε δέ μιν (die Hekate) Κρονίδης κουροτρόφον (so früh doch schon κ. Epithethon der Hekate, nicht mehr selbständiger Name eines weiblichen Dämons, was es ja ursprünglich gewesen sein mag und in einzelnen Fällen blieb). Γενετυλλίς, die Geburtsgöttin, ist ἐοικυῖα τῇ Ἑκάτῃ. Hesych. s. Γεν. Die Eileithyia, der in Argos Hunde geopfert wurden (Sokrates bei Plut. *Qu. Rom.* 52), ist doch gewiss eine Hekate (wie sonst eine Artemis). ὑπὲρ παιδός eine Weihung an Hekate: Ins. aus Larisa, *Athen. Mittheil.* 11, 450. So ist H. auch Hochzeitsgöttin: als solche (ὅτι γαμήλιος ἡ Ἑκάτη Schol.) ruft, neben dem Hymenaios, sie an Kassandra bei Eurip. *Troad.* 322. γαμήλιος ist Hekate eben als χθονία. So sind die χθόνιοι vielfach bei Ehe und Geburt betheiligt: s. I 247 f. Gaia: s. Welcker, *Götterl.* 1, 327. Opfer πρὸ παίδων καὶ γαμηλίου τέλους an die Erinyen: Aesch. *Eum.* 835.

[2] Hekate beim Begräbnisse anwesend (fliehend πρὸς ἄνδρας νεκρὸν φέροντας) Sophron. a. a. O. ἐρχομένα ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἷμα Theocrit. 2, 13. χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ καὶ αἵματι φοινῷ ἐν νέκυσι στείχουσα κατ' ἠρία τεθνηώτων. *hymn. in Hec.* bei Hippol. *ref. haeres.* p. 72 Mill. — Hekate bei allem Gränel anwesend: s. die merkwürdigen Formeln bei Plut. *de superstit.* 10 p. 170 B (Bergk, Poet. lyr.[4] III p. 680). — Hekate leichenfressend gedacht (wie Eurynomos u. a. s. I 318, 2) αἱμοπότις, καρδιόδαιτε, σαρκοφάγε, ἀωροβόρε redet sie der Hymnus an, v. 53. 54 (p. 294 f. Abel): φθισίκηρε (κῆρες = ψυχαί: s. I 240 Anm.) ist ebenda, V. 44 herzustellen (ὠμοφάγοι χθόνιοι angerufen im Pariser Zauberbuch 1444). Ἑκάτη ἀκρουροβόρη Defixio aus Megara, bei Wünsch, *Defix. tab.* p. XIII a, Z. 7. Wohl zu lesen: ἀωροβόρη (anders Wünsch p. XX b).

[3] S. I 254, 1; 228, 3.

Tiefe des Heerdes“ wohnend gedacht[1], und mit dem unterweltlichen Hermes, ihrem männlichen Gegenbilde, unter den Hausgöttern, „die von den Vorfahren hinterlassen worden waren“, verehrt wird[2].

Dieser häusliche Cult mag ein Vermächtniss aus ältester Zeit sein, in der man im traulichen Verkehr mit den Unterirdischen noch nicht eine „Befleckung“ davon zu tragen fürchtete[3]. Späteren Zeiten war Hekate Führerin und Anstifterin alles Spuks und gespenstischen Gräuels. Sie begegnet dem Menschen oft plötzlich zu seinem Schaden nachts oder in der träumenden Oede blendender Mittagsgluth in schreckerregen-371 den Gestalten, die wie Traumerscheinungen unstät wechseln und wanken[4]. Die Namen vieler weiblicher Höllengeister, von

---

[1] Medea bei Eurip. *Med.* 398 ff.; οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν ἣν ἐγὼ (als Zauberin) σέβω μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἱλόμην, Ἑκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς. — Als πυρὸς δέσποινα (so die Hs.) wird, neben Hephaestos, Δήμητρος κόρη angerufen bei Eurip. Phaeth. *fr.* 781, 59. (Gemeint ist wohl Hekate, hier wie oft (z. B. Eur. *Ion.* 1054) mit Persephone, der Demeter Tochter, zusammengeworfen.

[2] Der Fromme schmückt und reinigt jeden Monat τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν — Theopomp. bei Porphyr. *de abstin.* 2, 16 (p. 146, 8. 9). Also Hermes und Hekate gehören zu den θεοὶ πατρῷοι des Hauses. — Hekateheiligthümer vor der Hausthüre (s. Lobeck, *Agl.* 1336 f.), sowie die Heroen an Hausthüren ihre *sacella* haben: s. I 197, 2.

[3] Ganz der unheimlichen Seite entbehrt die Hekate, welche der in Hesiods Theogonie eingelegte Preis der Hekate (v. 411—452) schildert. Aber da ist Hekate so sehr Universalgöttin geworden, dass sie darüber jede Bestimmtheit verloren hat. Das Ganze ist eine sonderbare Probe von der Ausweitung, die in einem lebhaft betriebenen Localcult eine einzelne Gottheit gewinnen konnte. Der Name dieses durch die ganze Welt herrschenden Dämons wird dabei (da eben Alles auf den Einen gehäuft ist) schliesslich gleichgiltig. Daher ist für das Wesen der Hekate im Besonderen aus diesem Hymnus wenig zu lernen. (Man sollte aber endlich einmal aufhören, diesen Hymnus auf Hekate „orphisch“ zu nennen. Das ist hier noch mehr als sonst nichts als eine gedankenlose und sinnlose Redensart.)

[4] Hekate (auf den Dreiwegen ναίουσα Sophocl. *fr.* 491) begegnet den Menschen als ἀνταία θεός (Sophocl. *fr.* 311); sie selbst heisst ἀνταία (Sophocl. *fr.* 311. 368. Vgl. Etym. M. 111, 50. Das dort Vorhergehende aus

denen das Volk zu erzählen wusste: Gorgyra (Gorgo), Mormo, Lamia, Gello oder Empusa, das Mittagsgespenst, bezeichnen im Grunde nur wechselnde Verwandlungen und Erscheinungen der Hekate[1]. Am liebsten erscheint sie in der Nacht, beim 372
halben Lichte des Mondes, auf den Kreuzwegen; nicht allein: sie hat ihren „Schwarm", ihre Dienerinnen, die sie begleiten. Das sind die Seelen derer, die der Bestattung und ihrer heiligen Gebräuche nicht theilhaftig geworden sind, oder die mit Gewalt um das Leben gebracht oder „vor der Zeit" gestorben 373
sind[2]. Solche Seelen finden nach dem Tode keine Ruhe; sie fahren nun im Winde daher mit der Hekate und ihren dämo- 374
nischen Hunden[3]. Nicht ohne Grund fühlt man sich bei 375

Schol. Apoll. Rhod. 1, 1141) und so auch ein δαίμων, den sie erscheinen lässt: Hesych. s. ἀνταία. ἀνταῖος hier, wie meistens, mit dem Nebensinn des Feindlichen. Hekate φαινομένη ἐν ἐκτόποις φάσμασιν Suid. s. Ἑκάτην (aus Elias Cret. ad Gregor. Nazianz. IV. p. 487 Mign.) Sie erscheint oder sendet Erscheinungen so Nachts wie am Tage: Εἰνοδία, θύγατερ Δάματρος, ἃ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις καὶ μεθαμερίων. Eurip. *Ion.* 1054 ff. (Meilinoë, ein euphemistisch benanntes [vgl. I 206, 2] dämonisches Wesen, Hekate oder Empusa, begegnet ἀνταίαις ἐφόδοισι κατὰ ζοφοειδέα νύκτα. hymn. Orph. 71, 9). Am Mittag erscheint Hekate bei Lucian, *Philops.* 22. Bei dieser Mittagsvision thut sich die Erde auf und es wird τὰ ἐν Ἅιδου ἅπαντα sichtbar (c. 24). Dies erinnert an die Erzählung des Heraklides Pont. von Empedotimos, dem ἐν μεσημβρίᾳ σταθερᾷ, an einem einsamen Orte Pluton und Persephone erscheinen und das ganze Seelenreich sichtbar wird (Procl. ad Plato, *Remp.* p. 19, 35 ff. Pitr.). Lucian will wohl jenes Märchen parodiren. So hat er anderswo in derselben Schrift eine fabulose Erzählung des Plutarch (π. ψυχῆς) ins Lächerliche gewendet.

[1] S. Anhang 2. [2] S. Anhang 3.

[3] Hekate wird selbst (ohne Zweifel nach ältester Vorstellung) als hundeköpfig gedacht (sie hat σκυλακώδεα φωνήν hymn. mag. 5. 17, Ab.), ja als Hündin (s. Hesych. Ἑκάτης ἄγαλμα, und besonders Bekk. *anecd.* 336, 41—337, 5; Callimach. *fr.* 100 b, 4. Hekate mit Kerberos identisch: Lyd. *de mens.* 3, 4 p. 88, 3 R. Geradezu als Hündin wird sie angerufen κυρία Ἑκάτη εἰνοδία, κύων μέλαινα im Pariser Zauberbuch 1432 ff. [p. 80]); eben darum sind ihr Hunde heilig und werden ihr geopfert (ältestes Zeugniss: Sophron in Schol. Lycophr. 77). Die Hunde, mit denen sie bei Nacht herumschweift, sind ebenso dämonische Wesen wie Hekate selbst. Porphyrius (solcher Dinge besonders kundig) sagte σαφῶς, die Hunde der Hekate seien πονηροὶ δαίμονες: Euseb. *praep. ev.* 4, 23, 7. 8.

solchen Vorstellungen an Sagen vom wilden Jäger und dem wüthenden Heere erinnert[1], wie sie in neueren Zeiten bei manchen Völkern umliefen. Gleicher Glaube hat hier wie dort die gleichen Bilder hervorgerufen, die sich gegenseitig erläutern. Vielleicht fehlt auch ein historischer Zusammenhang 376 nicht[2]. Diese nächtlich umherschweifenden Seelengeister bringen allen, denen sie begegnen oder die sie überfallen, „Befleckung“ und Unheil, angstvolle Träume, Alpdrücken, nächtliche Schreckgesichte, Wahnsinn und Epilepsie[3]. Ihnen, den

---

Ein solches als Hund erscheinendes Seelenwesen ist die Hekabe nach Lykophrons Darstellung, v. 1174—1180 (vgl. Bergk, *P. Lyr.*[4] III 721 f.). Hekabe wird durch Hekate (Brimo) verwandelt in eine ihrer Begleiterinnen (ἐπωπίδα), die durch nächtliches Gebell die Menschen schrecken, die der Göttin zu opfern versäumt haben. — Hunde als Bilder der Seelen auf Grabreliefs? S. I 242 Anm. (Erinyen als Hunde. Keren als „Hunde des Hades“ gedacht: Apoll. Rhod. 4, 1665 ff. Anthol. Pal. 7, 439, 3 u. s. w. Ruhnken, *Epist. crit.* I 94.)

[1] S. Dilthey, *Rhein. Mus.* 25, 332 ff.

[2] Die italische Diana, längst mit der Hekate verschmolzen, blieb den christianisirten Völkern des frühen Mittelalters vertraut (Erwähnungen bei christl. Autoren: Grimm, *D. Mythol.*[4] 235; 237; 778; 792; 672. O. Jahn, *Bös. Blick* 108) und Mittelpunkt des unendlichen Aberglaubens, der sich aus griechisch-römischer Ueberlieferung in jene Zeiten hinübergeschleppt hat. Von nächtlichem Reiten vieler Weiber (d. h. „Seelen“ von Weibern) *cum Diana, paganorum dea* berichtet als verbreiteter Wahnvorstellung der in den Streitigkeiten um das Hexenwesen so vielfach angerufene sog. *canon episcopi,* der sich, wie es scheint, nicht über Regino (Ende des 9. Jahrh.) zurückverfolgen lässt (von diesem aus der, wie man meint, im 6. Jahrh. verfassten Pseudoaugustinischen Schrift *de spiritu et anima* entlehnt), dann durch Wiederholung bei Burkard von Worms, in dem Decret des Gratian und sonst noch oft dem Mittelalter ungemein vertraut wurde (Abdruck der Stelle des Burkard bei Grimm, *D. Myth.*[4] III p. 405. Dass das Ganze ein *canon* des Concils von Ancyra [314] sei, ist freilich nur eine irrige Meinung des Burkard). Diesen Glauben an die nächtliche wilde Jagd der Diana mit den Seelen darf man als einen Rest der alten Vorstellung von Hekate und ihrem nächtlichen Schwarm ansehn, der sich in nordischen Ländern um so eher lebendig erhielt, weil er sich mit den dort einheimischen Sagen vom wilden Jäger und dem wüthenden Heere leicht vereinigen konnte.

[3] ὁκόσα δείματα νυκτὸς παρίσταται, καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης καὶ φόβητρα καὶ φεύξιες ἔξω, Ἑκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς καὶ ἡρώων ἐφόδους, καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαοιδαῖς —

unruhigen Seelen und ihrer Herrin Hekate, stellt man am letzten Monatstage die „Hekatemahle“ an die Kreuzwege[1], ihnen wirft man, mit abgewendetem Gesicht, die Ueberreste der Reinigungsopfer hin[2], um sie abzuhalten von menschlichen 377

Hippocr. *morb. sacr.* p. 592 f. K. Vgl. Plut. *de superstit.* 3 p. 166 A. Horat. *A. P.* 454. Hekate μανιῶν αἰτία Eustath. Il. 87, 31 (eben darum auch Befreierin von Wahnsinn in den Weihen zu Aegina. S. oben p. 80, 1) ἔνθεος ἐξ Ἑκάτας Eurip. *Hippol.* 141. Hekateträume: Artemidor *onirocr.* 2, 37, p. 139, 1 ff. Die ἥρωες ἀποπλήκτους ποιεῖν δύνανται: Schol. Arist. *Av.* 1490. Alpdrücken kommt (wie sonst von Pan als Ephialtes: Didymus in Schol. Ar. *Vesp.* 1038 [schr. dort Εὐάπαν, von εὖα, dem Laut des Ziegenmeckerns [Suid.], und Πᾶν. S. *C. I. Gr.* IV 8382]) auch wohl von den ἥρωες. S. *Rhein. Mus.* 37, 467 Anm. Auch die Lamien und Empusen scheint man als Nachtmahren gefürchtet zu haben: vgl. was von ihrer verliebten Lüsternheit und Durst nach Menschenblut Apollonius sagt, bei Philostr. *v. Ap.* 4, 25 p. 145, 18 ff. (auch von Pan-Ephialtes — ἐὰν δὲ συνουσιάζῃ Artemidor. p. 139, 21). Allgemein: ἀπὸ δαιμόνων ἐνεργείας kommt das ὀνειρώσσειν: Suid. s. ὀνειροπολεῖν (2687 D). Sirenen: Crusius, *Philol.* 50, 97 ff.

[1] „Hekatemahlzeiten“ waren ausser den καθάρματα (s. oben p. 79, 1) noch die eigens bereiteten Speisen, die man κατὰ μῆνα (Ar. *Plut.* 396) an den τριακάδες (s. I 234, 1) oder wohl auch an den νουμηνίαι (Schol. Arist. *Plut.* 544: κατὰ τὴν νουμηνίαν, ἑσπέρας; Opfer für Hekate und Hermes an jeder νουμηνία: Theopomp. ap. Porphyr. *de abstin.* 2, 16 p. 146, 7 N) der Hekate bereitete und hinstellte. Solche Hekatemahle meint Aristoph. *Plut.* 594 ff.; Sophocl. *fr.* 668; Plut. *Symp.* 7, 6 p. 709 A. Es mag freilich auch um die Monatswende eine „Reinigung“ des Hauses vorgenommen und so καθάρσια und Ἑκάτης δεῖπνα doch wieder vermischt worden sein. — Bestandtheile der Hekateopfer: Eier und gerösteter Käse (Schol. Arist. *Plut.* 596), von Fischen τρίγλη und μαινάς (Athen. 7, 325 B ff.) wohl auch Lichterkuchen (von Käse: πλακοῦντες διὰ τυροῦ. Paus. Lexicogr. ap. Eustath. Il. 1165, 14) ἀμφιφῶντες (s. Lobeck, *Aglaoph.* 1062 f.).

[2] Der καθάρματα ἐκπέμψας wirft diese hin ἀστρόφοισιν ὄμμασιν. Aeschyl. *Choeph.* 98. 99. ἀμεταστρεπτὶ leerte man ἐν ταῖς τριόδοις das mit Reinigungsopfern gefüllte Gefäss. Schol. zu jener Stelle. So geschieht es auch sonst bei καθαρμοί (Theocrit. 24, 94 ff.), bei Erinyenopfern (Soph. *O. C.* 490). Schon Odysseus muss beim Todtenopfer sich ἀπονόσφι τραπέσθαι (Odyss. 10, 528). Beim Sammeln der Zaubersäfte wendet Medea die Augen ἐξοπίσω χερός (Soph. Ῥιζοτόμοι *fr.* 491. Apoll. Rhod. 4, 1315). Einiges andere bei Lomeier *de lustrat.* p. 455 f. Das blieb dann stehende Regel bei Opfern für χθόνιοι und Zauberwerk, das sich immer auf Unterirdische bezieht. Noch bei Marcell. Empir. wird öfter, bei Anweisungen zur Her-

Wohnungen; sowie man der Hekate, zur „Reinigung“ und daher als „abwehrendes“ Opfer, junge Hunde schlachtet.

Gräuelhafte Vorstellungen aller Art knüpfen sich hier leicht an: dies ist eine der Quellen, aus denen, durch andere griechische und zahlreiche fremdländische Wahngebilde angeschwellt, ein trüber Strom ängstigenden Aberglaubens durch das ganze spätere Alterthum und durch das Mittelalter bis tief in neuere Zeiten sich ergossen hat.

378 Schutz und Abwehr suchte man bei den Sehern und Reinigungspriestern, die, ausser mit Reinigungsceremonien und Beschwörungen, mit mancherlei seltsamen Vorschriften und Satzungen Hilfe brachten, die, ursprünglich nach der eigenthümlichen Logik des Aberglaubens ganz wohl begründet, auch

---

stellung von φυσικά, eingeschärft: *nec retro respice* (z. B. 1, 54). Aehnlich bei Plin. *n. h.* 21, 176; 29, 91. Zu einem Zauber πορεύου ἀνεπιστρεπτεὶ μηδενὶ δοὺς ἀπόκρισιν: Lond. Zauberbuch bei Kenyon *Greek Pap. in the Brit. mus.* p. 98. Neuerer Aberglaube hält es nicht anders (vgl. z. B. Grimm, *D. Myth.*² III p. 444, 299; 446, 357; 453. 558; 467, 890; 477, 1137. Abwenden des Blicks vom wüthenden Heer: Birlinger, *Aus Schwaben.* Neue Samml. I 90). Aber die Vorschrift ist uralt. Auch in altindischem Todtencult und Dienst furchtbarer Götter müssen manche Handlungen ἀμεταστρεπτεὶ ausgeführt werden: Oldenberg, *Rel. d. Veda* 335f., 487f., 550 A. 5; 577f.; 580. Der Grund der Vorschrift ist leicht zu errathen. Der sich Umsehende würde die Geister e r b l i c k e n, die sich des Hingeworfenen bemächtigen, und das brächte ihm Unglück. χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργῶς. Darum muss Odysseus, wenn er den Schleier der Leukothoë dieser wieder hinwirft, ins Meer hinaus, αὐτὸς ἀπονόσφι τραπέσθαι (Odyss. 5, 350). Darum darf sich Orpheus nach der Eurydike, als einer Unterirdischen, nicht umwenden. (Vgl. auch Hannibals Traum, nach Silenos und Coelius Ant. erzählt bei Cicero *de divin.* I § 49.) οἱ ἐντυγχάνοντες νυκτὸς ἥρωσι διέστρεφον τὰς ὄψεις: Schol. Ar. *Av.* 1493. Deutlich redet Ovid, *Fast.* 5, 437 ff. Bei den Lemurien wirft der Opfernde die Bohnen hin *aversus-nec respicit . umbra putatur colligere et nullo terga vidente sequi.* Erst wenn die Manes verscheucht sind, *respicit* (444). Eines der Pythagoreischen σύμβολα, dieser schätzbaren Reste griechischer Rockenphilosophie, lautet: ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου· Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται (Jamblich. *Protr.* p. 114, 29 Pist.). Hier ist der Grund der abergläubischen Vorschrift (vgl. übrigens Grimm a. a. O. p. 435, 14: 446, 360) deutlich ausgesprochen; die Unterweltsgeister (umwandelnd auf Erden, wie am Fünften nach Hesiod *Op.* 803) folgen dem Abreisenden; kehrte er sich um, so würde er sie erblicken.

da noch, wo man ihren Sinn längst vergessen hatte, gläubig festgehalten und weiter überliefert wurden, wie Zauberformeln. Andere trieb schauernde Neugier, das Reich naheschwebender Geister, von deren Treiben so manche Sage Wunderliches berichtete[1], noch näher heranzuziehen. Durch Beschwörungskünste zwingen sie die irrenden Seelen und Hekate selbst zu erscheinen[2]; die Macht des Zaubers soll sie nöthigen, den Gelüsten des Beschwörers zu dienen, oder seinen Feinden zu schaden[3]. Diese Gestalten aus dem Seelenreiche sind es,

---

[1] Erscheinungen von εἴδωλα Todter (nicht, wie bei Homer, ausschliesslich im Traum, sondern vor offenen Augen). Hievon wussten schon Gedichte des epischen Cyklus zu berichten. Erscheinung des Achill in der kleinen Ilias (p. 37 Kink.), den Νόστοι (p. 33). Wie geläufig solche Vorstellungen im 5. Jahrhundert waren, lassen die Geistererscheinungen in der Tragödie (Aesch. *Pers: Eum; Prom;* Ψυχαγωγοί; Sophokl. Πολυξένη; vgl. *fr.* 795. Eurip. *Hecub.* etc. Eine Todtenbeschwörung *fr.* 912) erkennen. Geschichte von Simonides und dem dankbaren Todten (Bergk zu Simonid. *fr.* 129), von Pelops und dem εἴδωλον des Killos (s. Aug. Marx, *Griech. Märchen von dankbaren Thieren* p. 114f.).

[2] Seelenbeschwörungen an Oeffnungen der Unterwelt, in bestimmten ψυχομαντεῖα, νεκυομαντεῖα. S. I 213 Anm. Aber auch ψυχαγωγοί gab es, die einzelne Seelen anderswo zu erscheinen zwingen konnten. Eurip. *Alcest.* 1130f. Von solchen ψυχαγωγοί in Thessalien aus dem 5. Jahrhundert redet Plutarch bei Schol. Eur. *Alc.* 1128. Leute τούς τε τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπῳδαῖς γοητεύοντες werden erwähnt bei Plato, *Leg.* 10, 909 B. Die spätere Litteratur ist voll von solchen Seelencitirungen. Citirung der Hekate später sehr beliebtes Zauberstück (s. Apoll. Rh. 3, 1030f. etc. Recept zur Ausführung dieses Schwindels bei Hippol. *ref. haer.* 4, 35. 36). Von einer Ἑκάτης ἐπαγωγή weiss schon Theophrast. *char.* 16.

[3] ἀγύρται καὶ μάντεις versprechen ἐάν τίς τιν' ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψειν, ἐπαγωγαῖς τισι καὶ καταδέσμοις τοὺς θεούς, ὥς φασι, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. Plato, *Rep.* 2, 364 C. Wie gross die Angst vor diesen Zauberkünsten (auch Wachsbilder an Hausthüren, auf Gräbern, ἐπὶ τριόδοις befestigt, kommen — wie in später Superstition so oft — schon vor) der μάντεις und τερατοσκόποι, ihren καταδέσεις, ἐπαγωγαί, ἐπῳδαί und sonstigen μαγγανεῖαι war, sieht man namentlich aus Plato, *Leg.* 11, 933 A—E. (Plato selbst weist die Möglichkeit solcher Zauberwirkungen nicht ab; er konnte sie, bei seiner Dämonentheorie, allenfalls gelten lassen. S. *Symp.* 203 A.) ἐπαγωγαί sind Geister- und Götterbannungen (s. Ruhnk. Tim. *lex.* p. 115. Gleich-

379 welche abzuhalten oder magisch heranzuziehen, die Zauberer und Geisterbanner verhiessen. Der Glaube kam ihnen ent-

---

bedeutend ἐπιπομπαί: s. I 273, 1. ἐπιπέμπειν oft in diesem Sinne in hymn. Orph.). καταδέσεις, κατάδεσμοι sind die „Bindungen“, durch die der Geisterbanner die Unsichtbaren magisch zwingt, seinen Willen zu thun. Stets bedarf es eines Zwanges; denn die Geister kommen ungern. Der Zauberer ist (durch Kraft seiner Sprüche und Ceremonien) ihr Herr; er übt über sie jene ἀνάγκη (ὁ ἐπάναγκος oft in den Zauberbüchern). πειθανάγκη, von der namentlich, angeregt durch Pythagoras von Rhodos, Porphyrius redet, bei Euseb. *praep. ev.* 5, 8 (πείθειν nennt es gemildert Plato); das äusserste sind die βιαστικαὶ ἀπειλαί, von denen Jamblich. *de myst.* 6, 5 spricht. (τὸ δεῖνα πράξεις κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς: Refrain in dem Zauberhymnus des Pariser Zauberbuches Z. 2242 ff.) — Wie in solchen Beschwörungen die κατάδεσις den Göttern selbst gilt, so in anderen καταδέσεις, κατάδεσμοι (Pap. Paris. 336; Orph. *Lith.* 582), den *Devotiones* oder *Defixiones* (s. Gothofred. ad *Cod. Theodos.* 9, 16, 3 extr.), die man, auf Metalltäfelchen geschrieben, in Mengen in Gräbern gefunden hat, den Verfluchten, denen der sie Verzaubernde Uebles anwünscht. Auf solchen Tafeln (jetzt gesammelt — in der *Praefatio* auch die ausserhalb Attikas gefundenen — edirt von R. Wünsch, *Defixionum tabellae in Attica repertae* [*Corp. i. Att. appendix*] 1897) bedeutet das: καταδῶ (καταδίδημι) τὸν δεῖνα, seine Zunge, seine Glieder, seinen Verstand etc. (n. 68; 89; 96 etc.) eine magische Lähmung, Unfähigmachung, Hemmung (auch aller seiner Bestrebungen: ἀτελῆ, ἐναντία πάντα γένοιτο: n. 64. 98). Diese Wirkung wird dem Hermes χθόνιος, oder der Hekate etc. anbefohlen (καταδῶ αὐτὸν πρὸς τὸν Ἑρμῆν κτλ. 81. 84. 85. 86. 101. 105. 106. 107, als den κάτοχοι δαίμονες; καταδῶ καὶ κατέχω sagt auch von sich selbst der Urheber der κατάδεσις: 109 u. ö. Die defixio selbst heisst: ὁ κάτοχος: *Pap. Br. mus.* 121, Z. 346. 429, p. 97. 98 Ken. Das καταδεῖν ist also hier ein κατέχεσθαι (gelähmt, gehemmt, nicht: besessen werden) ποιεῖν, eine Ueberantwortung an die Höllengeister. — Als völlige Wetterzauberer erscheinen die μάντεις und καθαρταί bei Hippocr. *morb. sacr.* p. 591: sie wollen (nach alter Kunst thessalischer Zauberfrauen) den Mond herabziehen können, die Sonne verschwinden lassen, Regen oder Dürre herbeiführen u.s.w. Ein γένος der ἀνεμοκοῖται in Korinth konnte τοὺς ἀνέμους κοιμίζειν (Hesych. Suid. s. ἀνεμοκ. Vgl. Welcker, *Kl. Schr.* 3, 63). Gleiches wie jene Katharten von sich rühmte spätere Sage von Abaris, Epimenides, Pythagoras u. s. w.: Porphyr. *V. Pyth.* 28. 29 (Jamblich. 135 f.): Empedokles verheisst es seinem eigenen Schüler (464 ff. Mull. vgl. Welcker, *Kl. Schr.* 3, 60 f.). — Dies Proben zauberhaften Treibens aus frühen Zeiten. Die überfliessende Fülle solches Unwesens in späteren Perioden soll hier nicht weiter berührt werden, als zur Erläuterung älterer Berichte dienlich ist.

gegen; doch ist nicht denkbar, dass sie bei Durchführung ihrer Verheissungen Betrug und Frevel fernhalten konnten.

7.

Wir kennen die mantische und kathartische Bewegung und was sich aus ihr entwickelte kaum anders als im Zustand der Entartung. Auch in die hier versuchte andeutende Dar- 380 stellung dieser merkwürdigen Seitentriebe griechischer Religion mussten Züge aus den Bildern aufgenommen werden, die von diesem ganzen Wesen eine spätere, längst über Mantik und Kathartik hinausgewachsene Zeit uns hinterlassen hat. Neben einer, auf die wirklichen, von innen treibenden Gründe des Werdens und Geschehens in der weiten Welt und dem beschränkten Menschendasein ernstlich den Blick richtenden Wissenschaft: neben einer nüchtern und vorsichtig den Bedingungen menschlichen Leibeslebens in Gesundheit und Krankheit nachforschenden Heilkunde war die Kathartik, die Mantik und die ganze aus ihnen hervorgequollene Fülle der Wahnideen stehn geblieben, wie ein Erbstück überwundener Vorstellungsweise, immer noch in weiten Kreisen ungestört altgläubigen Volkes lebendig und wirksam, aber von den Gebildeten und frei Gewordenen als ein anstössiger Zaubertrödel und Bettelpfaffenunfug verachtet.

So kann dieses Gebilde religiösen Triebes nicht von jeher ausgesehen haben, so kann es nicht angesehen worden sein, als es zuerst wirksam hervortrat. Eine Bewegung, deren sich das delphische Orakel eifrig annahm, der griechische Staaten vielfach Einfluss auf die Gestaltung ihrer Culteinrichtungen gewährten, muss eine Zeit gehabt haben, in der sie volles Recht zum Dasein hatte. Sie muss den Bedürfnissen einer Zeit entsprochen haben, in der eine bereits erwachte Ahnung tief verschlungener Zusammenhänge alles Seins und Werdens sich noch an einer religiösen Deutung aller Geheimnisse genügen liess und ein Eindringen in die dunkel alles umwogende

Geisterwelt einzelnen Auserwählten ernsthaft gläubig zugestand. Jede Zeit hat ihr eigenes Ideal der „Weisheit". Es gab eine Zeit, der das Vorbild des „Weisen", des aus eigener Kraft zu beherrschender Einsicht und Geistesmacht aufgestiegenen Menschen sich verkörperte in einzelnen grossen Gestalten, in denen die höchste Vorstellung von Wissen und Wirken des ekstatischen Sehers und Reinigungspriesters sich vollendet dar-
381 zustellen schien. In halb sagenhaften Berichten, in denen spätere Zeit die Erinnerung an jene, der philosophischen Naturergründung voranliegende Periode festgehalten hat, ist uns von grossen Meistern geheimnissvoller Weisheit Kunde erhalten, denen zwar mehr ein zauberhaftes Können als ein rein denkendes Erfassen des dunklen Naturgrundes zugeschrieben wird, denen aber doch, wie selbst die uns zugekommene dürftige Ueberlieferung noch erkennen lässt, aus ihrem Werk und Wirken bereits Ansätze zu einer theoretisch rechtfertigenden Betrachtung erwuchsen. Man kann sie nicht Philosophen nennen, auch nicht Vorläufer griechischer Philosophie, vielmehr geht ihr Blick nach einer Richtung, von der sich kräftig abzuwenden wichtigste und mit Bewusstsein, wenn auch nicht ohne Schwanken und Rückfälle durchgeführte Aufgabe der philosophischen Selbstbefreiung des Geistes wurde. Sie stellen sich zu den Zauberern und Geisterbannern, die in der Lichtdämmerung der Geistesgeschichte der Culturvölker, als wunderliche erste Typen des forschenden Menschen, dem Philosophen vorauszugehen pflegen. Alle gehören sie dem Kreise der ekstatischen Seher und Reinigungspriester an.

Von den Hyperboreern, aus dem fernen Wunderlande, in das Apollo im Winter verschwindet, kam, der Sage nach, Abaris, vom Gotte gesandt, nach Griechenland; ein heiliger Mann, keiner menschlichen Nahrung bedürftig. Den goldenen Pfeil, das Wahrzeichen seiner apollinischen Art und Sendung, in der Hand, zog er durch die Länder, Krankheiten abwendend durch Zauberopfer, Erdbeben und andere Noth voraussagend. Man las noch in später Zeit Weissagungen und „Rei-

nigungen“ unter seinem Namen[1]. — Wie seiner, so des Aristeas hatte schon Pindar (*fr.* 271) gedacht. Aristeas, in 382

[1] Des Abaris hatte Pindar gedacht (Harpocr. s. Ἄβαρις), Herodot erwähnt ihn 4, 36. Dort ist von dem Pfeil die Rede, den er mit sich trug κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν, und von seiner gänzlichen Nahrungsenthaltung (s. Jamblich. *V. Pyth.* 141). Den Pfeil, ein σύμβολον τοῦ Ἀπόλλωνος (Lycurg. bei Eudoc. p. 34, 10), trägt Abaris in der Hand (die Vermuthung Wesselings, neuerdings wieder vorgebracht, dass bei Herodot zu schreiben sei ὡς τὸν ὀϊστὸς περιέφερε ist als sprachlich unhaltbar schon von Struve, *Opusc. crit.* 2, 269 f. nachgewiesen. Die Ausschmückung der Sage, wonach Abaris, gleich Musäos, durch die Luft flog auf seinem Pfeile [wohl demselben, von dem Heraklides Pont. bei Eratosth. *Catast.* 29 Seltsames erzählt], ist später als Herodot, auch als Lykurg. Sie liesse sich dem Heraklides Pont. zutrauen. S. Porphyr. *V. Pyth.* 29. Jamblich. *V. P.* 91, 136. Himer. *or.* 25, 2, 4. Nonnus *Dion.* 11, 132 f. Procop. Gaz. *epist.* 96). Abaris wird gedacht als ἔνθεος (Eudoc.), als καθαρτής und χρησμολόγος, der Seuchen zauberhaft vertreibt (namentlich in Sparta. Dort Ausrichtung der κωλυτήρια, Abwehropfer; Gründung des Tempels der Κόρη σώτειρα. Apollon. *mirab.* 4 [wohl aus Theopomp: *Rhein. Mus.* 26, 558]; Jamblich. 92, 142. Pausan. 3, 13, 2), Erdbeben, Pest u. dgl. voraussagt (Apollon.), Krankenheilung und Epoden lehrt (Plato, *Charm.* 158 D), ein Vorbild εὐκολίας καὶ λιτότητος καὶ δικαιοσύνης giebt (Strabo 7, 301). — Dieser, in der Sage ziemlich unbestimmt gelassenen Gestalt bemächtigte sich dann 1) die athenische (wahrscheinlich recht junge) Cultlegende von der Stiftung der Proërosien (Harpocr. s. Ἄβαρις; Suidas s. προηροσίαι; Schol. Ar. *Eq.* 729; aus Lykurgs Rede κατὰ Μενεσαίχμου) und 2) die pythagoreische Legende. Dass der Bericht des Jamblichus *V. P.* 91—93, 147 (denn 215—217, Abaris und Pythagoras vor Phalaris, stammt zweifellos aus Apollonius Tyan.) von dem Verkehr des Pyth. mit Abaris auf den märchenhaften „Abaris“ des Heraklides Ponticus zurückgehe, wie Krische *de soc. Pythag.* p. 38 und noch entschiedener Diels, *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 3, 468 behaupten, ist an sich sehr glaublich, nur mit nichts näher nachzuweisen; es fehlt jede Spur gerade davon, dass bei Her. Abaris im Verkehr mit Pythagoras vorkam. (Πυθαγόρας ἐν τῷ πρὸς Ἄβαριν λόγῳ bei Procl. in *Tim.* 141 D könnte ja wohl möglicher Weise, muss aber nicht, wie Diels annimmt, auf den „Abaris“ des Heraklides sich beziehen.) Jedenfalls ist die Verbindung des Abaris mit Pythagoras spät ersonnen; ob sie in der Aristotelischen Schrift περὶ τῶν Πυθαγορείων schon erwähnt war und erwähnt werden konnte, ist ganz unbekannt. — Uebrigens herrschte durchaus die Vorstellung, dass Abaris nicht in grauer Vorzeit sondern in geschichtlich hellen Zeiten nach Griechenland gekommen sei. Pindar liess dies geschehen κατὰ Κροῖσον τὸν Λυδῶν βασιλέα (wohl um die Zeit der Σάρδεων ἅλωσις ol. 58, 3; 546), „andre“ (Harpocr.) schon in der 21. Olympiade (696). Die Gründe beider Zeitbestimmungen entgehen uns.

seiner Vaterstadt Prokennesos ein angesehener Mann, hatte 383 die Zaubergabe der lang andauernden Ekstase. Wenn seine Seele „von Phoebos ergriffen“ seinen Leib verliess, so erschien sie, als sein anderes Ich, sichtbar an fernen Orten[1]. So war

---

Wer mit Eusebius und Nikostratos (bei Harp.) den Abaris setzte auf Ol. 53 (κατὰ τὴν νγ̄ Ὀλυμπιάδα: denn so, nicht γ̄ Ὀλ. ist bei Harpocr. zu schreiben; die richtige Schreibung hat, aus Harpokration, Suidas s. Ἄβ. erhalten), konnte ihn noch als Zeitgenossen des Pythagoras gelten lassen; nur ist diese Bestimmung nicht (wie Diels a. a. O. annimmt) so gewonnen, dass A. um 40 Jahre älter als Pythagoras gesetzt wurde (die ἀκμή des Pyth. fällt in Ol. 62 [s. *Rhein. Mus.* 26, 570] und dahin, nicht auf Ol. 63. setzt sie auch „Eusebs Chronik“, nämlich die Armen. Uebers. und die Hss. P. E. M. R. des Hieronymus). Vielleicht soll Abaris als Zeitgenosse des Phalaris bezeichnet werden, dessen Regierung nach dem einen der beiden Ansätze, die Eusebius giebt, Ol. 53 (oder 52, 3) beginnt. (Vgl. *Rhein. Mus.* 36, 567.)

[1] Ekstase des Aristeas: τούτου φασὶ τὴν ψυχήν, ὅταν ἐβούλετο, ἐξιέναι καὶ ἐπανιέναι πάλιν. Suid. v. Ἀριστέας. Sein Leib lag wie todt, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκδῦσα τοῦ σώματος ἐπλάζετο ἐν τῷ αἰθέρι κτλ. Max. Tyr. 16, 2, p. 288 R *(reperimus) Aristeae animam evolantem ex ore in Proconneso corvi effigie* Plin. *n. h.* 7, 174 (sehr ähnliche Vorstellungen anderwärts: Grimm, *D. Myth.*[4] 906). Auch in den Ἀριμάσπεια hiess es, Aristeas sei zu den Issedonen gekommen φοιβόλαμπτος γενόμενος (Herodot 4, 13), das soll doch jedenfalls sein, auf eine wunderbare, Menschen sonst unmögliche Weise, nämlich in apollinischer Ekstase (vgl. oben p. 68, 2 νυμφόληπτος u. s. w. ἐν ἐκστάσει ἀποφοιβώμενος: Pariser Zauberbuch 737, p. 63 Wess.). Und so lässt Maximus Tyr. 38, 3 p. 222 ff. den Aristeas berichten, wie seine ψυχή, καταλιποῦσα τὸ σῶμα, bis zu den Hyperboreern gekommen sei u. s. w. Diese Berichte stammen nicht aus Herodot, der ja vielmehr berichtet, wie Aristeas in einer Walkmühle zu Prokonnesos stirbt, dann aber sein Leib verschwindet und einem Manne bei Kyzikos begegnet. Das wäre nicht ἔκστασις der Seele, sondern Entrückung von Leib und Seele zusammen. Hier scheint aber eine Ungenauigkeit des Herodot vorzuliegen. Bei solchen Entrückungen ist die Pointe der Geschichte, ja ihre eigentliche Bedeutung, allemal die, dass der Entrückte eben nicht gestorben sei, sondern ohne Trennung von Leib und Seele, d. h. ohne Tod, verschwunden, wie sonst nur die Seele allein im Tode thut. So ist es in allen bisher in diesem Buche betrachteten Entrückungsgeschichten (z. B. auch den Sagen vom Heros Euthymos: I 193, 2, Kleomedes: I 178 f.), so auch in der Sage von Romulus bei Plutarch *Rom.* 27. 28, die Plutarch mit Recht der Geschichte von Aristeas, wie sie Herodot erzählt, sehr ähnlich findet; so in den zahlreichen Entrückungssagen die, deutlich nach griechischem Muster, von latinischen und römi-

er, als Gefolgsmann des Apollo, mit diesem einst in Metapont 384 erschienen; ein dauerndes Denkmal seiner Anwesenheit und des Erstaunens, das seine begeisterten Verkündigungen erweckt hatten, blieb ein ehernes Standbild auf dem Markte der Stadt[1]. — Ueber andere Gestalten von verwandtem Ty- 385

---

schen Königen erzählt werden (s. Preller, *Röm. Mythol.*[2] p. 84f. 704) u. s. w. Es scheint demnach, als ob Herodot zwei Versionen der Sage verschmolzen habe: nach der einen „stirbt" Aristeas (diesmal und nachher noch öfter), d. h. seine Seele trennt sich vom Leib und lebt für sich; nach der anderen wird, ohne Eintritt des Todes, Leib und Seele zusammen „entrückt". Nach beiden Versionen konnte dann Aristeas dem Manne bei Kyzikos begegnen: wenn entrückt, mit seinem verschwundenen Leibe (wie Romulus dem Julius Proculus), wenn aber die Seele den starr liegenden Leib allein verlassen hatte, so ist sie es die, als εἴδωλον ihres Leibes, jenem Manne erscheint (ähnlich wie Pythagoras, Apollonius von Tyana an zwei Orten zugleich gesehen werden). Diese letztere Sage scheint die ächte und ursprüngliche zu sein, die zuerst erwähnten Berichte von der ἔκστασις der Seele des A. führen auf sie hin, und so wohl verstand es auch der Autor (wahrscheinlich Theopomp), dem Apollonius *hist. mirab.* 2 folgt.

[1] Herod. 4, 15. Theopomp. bei Athen 13, 605 C: der eherne Lorbeer war aufgestellt κατὰ τὴν Ἀριστέα τοῦ Προκοννησίου ἐπιδημίαν ὅτε ἔφησεν ἐξ Ὑπερβορέων παραγεγονέναι. Das steht nicht bei Herodot, verträgt sich aber mit dessen Erzählung. Nach Herodot berichtete A. den Metapontinern, von allen Italioten sei Apollo nur zu ihnen gekommen, und er selbst, Aristeas, im Gefolge des Gottes, als (dem Apollo heiliger) Rabe. Dies letzte lässt wiederum darauf schliessen, dass auch dem Herodot schon Sagen von dem Herumschweifen der Seele des Ar. bei todesartiger Starrheit des Leibes bekannt waren. Denn der Rabe ist ja offenbar die Seele des A.: s. Plin. *n. h.* 7, 174. — Die ἐπιδημία des A. in Metapont fiel, wie Herodot erschloss (ὡς συμβαλλόμενος-εὕρισκον), 240 (nicht 340) Jahre nach dem zweiten ἀφανισμός des Mannes aus Prokonnesos. Da Ar. in seinem Gedicht von dem Beginn des Kimmerierzuges geredet hatte (Herod. 13), so könnte sein erster ἀφανισμός nicht vor 681 (als dem ersten Jahre des Ardys, unter dem nach Herodot 1, 15 der Kimmerierzug begann) fallen (auch ist Prokonnesos erst unter Gyges gegründet: Strabo 13, 587). Von da (und dies ist der allerfrüheste Termin) käme man nach 240 + 7 (Her. 14 extr.) Jahren in das Jahr 434, dies aber kann doch Herodot unmöglich für das Jahr der mysteriösen Anwesenheit des A. in Metapont ausgeben wollen. Er scheint einen der Rechenfehler, in denen er stark ist, begangen zu haben. Wann er nun eigentlich die verschiedenen Scenen der Aristeasgeschichte spielen lassen wollte, ist leider nicht mehr auszumachen. (Auf keinen Fall hat Herodot — wie nach

pus[1] ragt hervor Hermotimos von Klazomenae, dessen Seele
386 „auf viele Jahre“ den Leib verlassen konnte, und, zurückgekehrt

---

Anderen Bergk annimmt — daran gedacht, den A. zum Lehrer des Homer zu machen, den er etwa 856 blühen lässt [s. *Rhein. Mus.* 36, 379]. Er setzt ja den Kimmerierzug viel später. Als Lehrer des Homer [Strabo 14, 639; Tatian *ad Gr.* 41] konnte A. nur denen gelten, die den Homer zum Zeitgenossen der Kimmerierzüge machten, wie namentlich Theopomp [s. *Rhein. Mus.* 36, 559]). Worauf sich diejenigen Chronologen stützten, die den Aristeas zum Zeitgenossen des Krösus und Cyrus machten, und Ol. 58, 3 blühen liessen (Suidas) ist unbekannt. Möglich ist es, dass „Verwechslung [dies schwerlich] oder Verbindung mit Abaris“ der Grund war (so Gutschmid bei Niese, *Hom. Schiffskatal.* p. 49 Anm.). Nur ist von solcher Verbindung der Beiden schlechterdings nichts bekannt (sehr Problematisches bei Crusius, *Mythol. Lex.* 1, 2814 f.). Vermuthlich aber wird, wer diese Ansetzung billigte, die Ἀριμάσπεια wie Dionys, *de Thucyd.* 23; π. ὕψους 10, 4, für dem Aristeas untergeschoben gehalten haben: denn die sollten ja zur Zeit des Kimmerierzuges verfasst sein. An dem historischen Dasein des Aristeas hat man im Alterthum nie gezweifelt, und auch uns geben die Märchen, die sich um seinen Namen gesammelt haben, zu solchem Zweifel noch keinen Grund. Die Sage von der übermässigen Ausdehnung der Lebenszeit des Mannes (vom Kimmerierzuge bis zu der offenbar viel späteren Zeit, in der er wirklich lebte) scheint wesentlich auf Fictionen des Gedichtes der Ἀριμάσπεια zu beruhen, das auch wohl die mysteriöse Erklärung dieses wunderlangen Daseins gab. Ob aber A. selbst das Gedicht verfasst und sich selbst mit Wunderglanz geschmückt hat, oder ein Anderer, Späterer seines sagenberühmten Namens sich bediente, das wissen wir nicht. Wenn auf die Angabe bei Suidas s. Πείσανδρος Πείσωνος extr. Verlass wäre, möchte man dem A. selbst die Anfertigung der Ἀριμάσπεια zutrauen. Jedenfalls war das Gedicht schon Anfangs des 5. Jahrh. vorhanden: denn dass Aeschylus die Schilderung der Greifen und Arimaspen im Prometheus (703 ff.) den Ἀριμάσπεια nachbilde, lässt sich nicht wohl bezweifeln.

[1] Dexikreon auf Samos: Plut. *Quaest. Graec.* 54. — Polyaratos von Thasos, Phormion von Sparta: Clemens, *Strom.* 1, 334 A. Phormion ist näher bekannt durch seine wunderbaren Erlebnisse. Paus. 3, 16, 2. 3. Theopomp bei Suidas s. Φορμίων. S. Meineke, *Fr. com.* II p. 1227 bis 1233. — Am Schluss jener Aufzählung von μάντεις bei Clemens, *Strom.* 1, 334 A wird genannt Ἐμπεδότιμος ὁ Συρακόσιος. Von einer ekstatischen Vision dieses Empedotimos, in der er (nachdem ihm *a quadam potestate divina mortalis aspectus detersus* war) am Himmel *inter cetera* drei Thore und drei Wege (zu den Göttern und dem Seelenreich) erblickte, berichtet (offenbar dem Berichte eines älteren Erzählers, nicht einem Werke des E. selbst folgend) Varro bei Serv. ad Virg. *G.* 1, 34. Jedenfalls aus dieser Vision stammte auch was Empedotimos von dem Sitze der Seelen

von ihren ekstatischen Fahrten, mantische Kunde des Zukünftigen mitbrachte. Zuletzt verbrannten Feinde den seelenlos daliegenden Leib des Hermotimos, und seine Seele kehrte niemals wieder[1].

---

in der Milchstrasse zu erzählen wusste: Suidas s. Ἐμπεδότιμος, s. Ἰουλιανός (s. *Rhein. Mus.* 32, 331 A. 1). Vgl. Damascius bei Philoponus zu Aristot. *Meteor.* 1, 218 Idel. περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως nennt (wohl auf gut Glück) Suidas s. Ἐμπ. die Schrift, in der Emp. seine Ansichten vorgetragen haben soll (weil E. doch auch Nachrichten aus dem Jenseits brachte, wird auch auf ihn die Geschichte von dem unterirdischen Gemach u. s. w. übertragen in den Schol. Greg. Naz. *carm.* 6, 286 = Eudocia p. 682, 15). Sonst erzählt nur Julian, *epist.* I p. 379, 13 ff. etwas von der Person des Empedotimos: wie er ermordet worden, sein Tod aber an den Mördern von der Gottheit gerächt worden sei. Das beruht aber wohl auf einer Verwechslung (sei es des Julian oder der Abschreiber) mit Ἑρμότιμος; von der Strafe der Mörder des Hermot. im Jenseits erzählt Plut. *gen. Socr.* 22. Jene Erzählung vom Aufenthalt der Seelen in der Milchstrasse war dem Julian bekannt (bei Suidas s. Ἰουλιανός) aus H e r a k l i d e s P o n t i c u s (und wohl ebendaher entnahmen sie Andere, wie Numenius bei Proclus ad *Remp.* p. 37, 38 Pitr., Porphyrius, Jamblichus [bei Stob. *ed.* I p. 378, 12 W], auch schon Cicero *Somn. Scip.* §§ 15. 16). Eine ältere Quelle dieser Vorstellung ist nicht bekannt (denn wenn „Pythagoras" als ihr Vertreter genannt wird, bei Julian u. A., so geht das eben auch auf Heraklides zurück); und man konnte schon nach dem bisher Bekannten auf den Verdacht geführt werden, dass die ganze Existenz und Geschichte dieses sonst so merkwürdig unbekannten „grossen Empedotimus" nur eine E r f i n d u n g des Heraklides Ponticus gewesen sein möge, die ihm in irgend einem seiner Dialoge zu anmuthiger und bedeutender Einkleidung eigener Phantasmen gedient haben könnte. Jetzt erfährt man etwas Genaueres über die Erzählung des Heraklides von der Vision, in der Emp. (μετὰ τοῦ σώματος: 20, 37) πᾶσαν τὴν περὶ τῶν ψυχῶν ἀλήθειαν erblickt habe, aus Proclus ad Plato, *Remp.* p. 19, 35—20, 2 Pitr. Hienach wird es vollends deutlich, dass Empedotimos nur eine Dialogfigur des Heraklides war, und wohl so wenig jemals existirt hat wie Er der Sohn des Armenios oder Thespesios von Soli oder dessen Vorbild Kleonymos von Athen bei Klearch von Soli (*Rhein. Mus.* 32, 335).

[1] Apollon. *hist. mirab.* 3 (wohl aus T h e o p o m p.). Plin. *n. h.* 7, 174. Plut. *gen. Socr.* 22 p. 592 C (Ἑρμόδωρος: derselbe Schreibfehler bei Procl. ad Pl. *Remp.* p. 63, 2 Sch.) Lucian, *enc. musc.* 7. Tertullian *de an.* 2. 44 (aus Soranos; vgl. Cael. Aurel. *tard. pass.* 1, 3, 55.) Orig. *c. Cels.* III 3, 32. Derselbe Hermotimos von Klazomenae ist ohne Zweifel gemeint, wo ein Ἑρμότιμος unter den früheren Verkörperungen der Seele des Pythagoras genannt wird, wiewohl dessen Heimath entweder überhaupt nicht erwähnt

387 Als Grossmeister unter diesen zauberhaft begabten Männern erscheint in der Ueberlieferung Epimenides, von Kreta, einem alten Sitze kathartischer Weisheit[1], stammend, in dem Culte des unterirdischen Zeus[2] in eben dieser Weisheit befestigt. In märchenhafter Einkleidung wird berichtet von seinem langen Aufenthalt in der geheimnissvollen Höhle des Zeus auf dem Ida, seinem Verkehr mit den Geistern des Dunkels, seinem harten Fasten[3], den langen Ekstasen seiner Seele[4], und wie

---

(so Diog. L. 8, 4f.; Porphyr. *vit. Pyth.* 45; Tert. *an.* 28) oder als solche fälschlich Milet genannt wird (so bei Hippol., *ref. haer.* p. 7 Mill.). Ganz unhaltbare Combinationen über diesen Herm. bei Goettling, *Opusc. acad.* 211. — Nach Plinius hiessen die Feinde die (mit Zulassung seiner Frau) zuletzt den Leib des H. verbrannten, Cantharidae. Wohl der Name eines dem H. feindlichen γένος. — Auffallend ähnliche Geschichte in indischer Ueberlieferung s. *Rhein. Mus.* 26, 559 Anm. An irgend welchen historischen Zusammenhang dieser Geschichte mit der von Hermotimos denke ich nicht mehr. Die gleichen Voraussetzungen haben dort wie hier zu gleichen Ausspinnungen eines Märchens geführt. Sehr ähnliche Vorstellungen in deutschem Glauben: s. Grimm, *D. Myth.*⁴ III p. 456 N. 650.

[1] Daher die Sage, dass Apollo vom Morde des Python nicht (wie meist berichtet wird) zu Tempe, sondern auf Kreta, in Tarrha, von Karmanor gereinigt worden sei. Pausan. 2, 7, 7; 2, 30, 3; 10, 6, 7 (Verse der Phemonoë); 10, 16, 5. Die καθάρσια für Zeus aus Kreta geholt: Orpheus (Rhapsod.) *fr.* 183 (Ab). Vgl. das Orakel bei Oenom. Euseb. *praep. ev.* 5, 31, 2. K. O. Müller, *Proleg.* 158f. — Kreta, alter Sitz der Mantik: Onomakritos der Lokrer, der Lehrer des Thaletas, hält sich in Kreta auf κατὰ τέχνην μαντικήν. Aristot. *Polit.* 1274 a, 25ff.

[2] Vgl. I 128ff. Als Eingeweihter in den orgiastischen Zeuscultus auf Kreta (Strabo 10, 468) heisst Epimenides νέος Κούρης. Plut. *Sol.* 12. Laert. Diog. 1, 115. — ἱερεὺς Διὸς καὶ Ῥέας nennt ihn Schol. Clem. Alex. IV p. 103 Klotz.

[3] Sage von dem ἄλιμον des Epimenides: s. *Griech. Roman.* 156f. (Anm.). Bereitet namentlich aus ἀσφόδελος, μαλάχη, auch der essbaren Wurzel einer Art der σκίλλα (Theophr. *hist. plant.* 7, 12, 1). Alles den χθόνιοι geweihte Pflanzen (über ἀσφόδελος s. namentlich Bekk. *an.* 457, 5ff. [auf Aristarch zurückgehend: s. Hesych. s. v.]), nur von Armen gelegentlich gegessen (Hesiod. *Op.* 41).

[4] οὗ (Ἐπιμενίδου) λόγος, ὡς ἐξίοι ἡ ψυχὴ ὁπόσον ἤθελε χρόνον καὶ πάλιν εἰσῄει ἐν τῷ σώματι. Suid. s. Ἐπιμ. Dasselbe will vermuthlich besagen: προςποιηθῆναι (λέγεται) πολλάκις ἀναβεβιωκέναι: Laert. D. 1, 114. Epimenides, wie andere, μετὰ θάνατον ἐν τοῖς ζῶσι γενόμενος: Procl. ad *Remp.* 17, 12 Pitr. Die Sage vom langen Höhlenschlaf, ein verbreitetes

er dann, voll bewandert in „enthusiastischer Weisheit“[1], aus 388 seiner Einsamkeit wieder ans Licht kam. Nun zog er durch die Länder mit seiner heilbringenden Kunst, als ekstatischer Seher Zukünftiges verkündend[2], verborgenen Sinn des Vergangenen aufhellend, und als Reinigungspriester aus besonders dunklen Frevelthaten erwachsenes dämonisches Unheil bannend. Man wusste von kathartischer Thätigkeit des Epimenides auf Delos und in anderen Städten[3]. Unvergessen blieb nament-

---

Märchenmotiv (s. *Rhein. Mus.* 33, 209, A. 2; 35, 160) hat sich, ins Ungeheuere gesteigert, an Epimenides geheftet als eine Art von volksmässiger Umdeutung der Berichte von seinen zauberhaften Ekstasen. Als ekstatischen Zustand versteht diesen Höhlenschlaf Max. Tyr. 16, 1: ἐν τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου [s. I 128, 3] τῷ ἄντρῳ κείμενος ὕπνῳ βαθεῖ ἔτη συχνά [die ψυχὴ des Hermotimos ἀπὸ τοῦ σώματος πλαζομένη ἀποδημεῖ ἐπὶ πολλὰ ἔτη: Apollon. *hist. mir.* 3] ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς κτλ. So wurde ihm sein ὄνειρος διδάσκαλος: Max. Tyr. 38, 3 (vgl. auch Schol. Luc. *Tim.* 6).

[1] σοφὸς περὶ τὰ θεῖα (δεινὸς τὰ θεῖα Max. Tyr. 38, 3) τὴν ἐνθουσιαστικὴν σοφίαν Plut. *Sol.* 12. Zu den ἔνθεοι μάντεις, Bakis, Sibylle, stellt den Epimenides Cicero *de divin.* 1, 18, 34. — Lange Einsamkeit gehört zur Vorbereitung auf die Thätigkeit des ekstatischen Sehers (vgl. was von einer Art von Gegenbild des Epimenides Plutarch *def. orac.* 21 erzählt). Aus der Geschichte des Ep. hievon noch ein Rest in dem (freilich zu rationalistisch gewendeten) Berichte des Theopomp: nicht geschlafen habe er so lange ἀλλὰ χρόνον τινὰ ἐκπατῆσαι, ἀσχολούμενον περὶ ῥιζοτομίαν (deren der ἰατρόμαντις bedarf): Laert. 1, 112. Man fühlt sich erinnert an die Art, wie in tiefer langer Einsamkeit, in strengem Fasten und Concentrirung der Phantasie der grönländische Angekok sich zum Geisterbanner ausbildet (Cranz, *Hist. von Groenl.* 1, 268), der nordamerikanische Medicinmann wochenlang im einsamsten Walde sich zu seinen Hallucinationen förmlich erzieht, bis ihm die wirkliche Welt versinkt, die geahnte Welt der Unsichtbaren, als die wahre Realität, fast greifbar deutlich wird, und er dann in voller Ekstase aus seinem Versteck hervorbricht. Es fehlt auch in der Religion der Culturvölker nicht an analogen Veranstaltungen.

[2] Voraussage künftiger Ereignisse schreibt, wie Plato, *Leg.* 1, 642 D. Laert. 1, 114, dem Ep. auch Cicero *divin.* 1 § 34 zu. Dagegen Aristot. *Rhet.* 3, 17: περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δέ. Wobei jedenfalls an Aufdeckung der nur dem Gotte und dem Seher erkennbaren Gründe der Ereignisse, etwa Erklärung einer Pest aus altem Frevel und Rache der Dämonen u. dgl. zu denken ist. Wäre rationelle Erklärung zu verstehen, so brauchte es hiefür keinen μάντις.

[3] Delos: Plut. *sept. sap. conv.* 14, p. 158 A (an Verwechslung dieses

lich, wie er, am Ende des siebenten Jahrhunderts, in Athen den Abschluss der Sühnung des gottlosen Mordes der An- 389 hänger des Kylon geleitet hatte[1]. Mit wirksamen Ceremonien,

---

μέγας καθαρμός des Epimenides mit anderen, uns bekannteren Reinigungen von Delos, der Pisistrateischen oder der des J. 426, zu denken, ist kein Grund). Paus. 1, 14, 4: Epimenides πόλεις ἐκάθηρεν ἄλλας τε καὶ τὴν Ἀθηναίων.

[1] Die Reinigung Athens von dem kylonischen ἄγος durch Epimenides bestätigt jetzt auch die Aristotelische Ἀθηναίων πολιτεία, c. 1. extr. Damit ist freilich nur eine schwache Gewähr für die geschichtliche Thatsächlichkeit des Ereignisses geboten. Aber es bedarf auch keiner starken Autorität, um die neuerdings hervorgetretenen Zweifel an der Geschichtlichkeit der Berichte von der Reinigung des Epimenides und gar an dem Dasein des Mannes zu zerstreuen. Gründe giebt es für diesen Zweifel nicht. Dass die wirkliche Gestalt des Ep. hinter märchenhafter Umhüllung fast ganz verschwunden ist, giebt natürlich noch kein Recht, seine Existenz zu bezweifeln (was würde sonst aus Pythagoras, Pherekydes von Syros und so manchen Andern!); und vollends, weil andere Nachrichten von E. und seinem Leben sagenhaft sind, darum auch die ganz und gar nicht sagenhafte Geschichte von seiner Mordsühnung zu Athen zu den Märchen zu rechnen, das ist eine sonderbare Umkehrung gesunder historischer Methode. — Eine genauere Zeitbestimmung für die Reinigung Athens ergiebt sich, wie der englische Herausgeber der Ἀθ. πολ. sehr richtig bemerkt, aus dem aristotelischen Berichte nicht; keineswegs folgt (wie z. B. A. Bauer, *Forsch. zu Arist.* Ἀθ. πολ. 41 ohne Weiteres annimmt) aus seiner Darstellung, dass die Reinigung vor Drakons Archontat (Ol. 39) fiel. Nun ist sehr wahrscheinlich, dass Alles was bei Plutarch *Sol.* 12 bis zu τοὺς ὅρους (p. 165, 19 Sint. ed. min.) steht, aus Aristoteles (wenn auch vielleicht nur indirect) entnommen ist. Darnach wäre wohl auch bei Aristoteles die Anregung zur Verurtheilung der ἐναγεῖς auf Solon zurückgeführt worden. Aber Solon ist bei Plutarch noch weit von seiner νομοθεσία entfernt: nur ἤδη δόξαν ἔχων heisst er c. 12 (erst c. 14 folgt sein Archontat). Solons Archontat wird in der Ἀθ. πολ. in das J. 591/0 gesetzt (c. 14, 1, wo man sich vor willkürlichen Veränderungen der Zahlen hüten sollte), wie es auch bei Suid. Σόλων, Euseb. *chron. can.* auf Ol. 47 bestimmt wird; die gleiche Zeit wird vorausgesetzt bei Plut. *Solon.* 14 p. 168, 12. (Das erste Archontenjahr des Damasias fällt hienach — cap. 13 — auf 582/1 = Ol. 49, 3, wohin auch alle übrige ächte Ueberlieferung führt.) Längere Zeit vor 591 fand also das Gericht über die ἐναγεῖς und die Reinigung Athens durch Epimenides statt. Möglicher Weise giebt Suidas s. Ἐπιμενίδης· ἐκάθηρε τὰς Ἀθήνας τοῦ Κυλωνείου ἄγους κατὰ τὴν μδ̄ Ὀλυμπιάδα (604/1) das richtige Datum (dass im kirrhäischen Kriege ein Ἀλκμαίων Feldherr der Athener war [Plut.

wie nur ihn geheime Weisheit sie kennen gelehrt hatte, mit Opfern von Thieren und Menschen, beschwichtigte er den 390 Groll der verletzten und mit diesem Groll die Stadt „befleckenden“ und schädigenden Geister der Tiefe[1]. —

Nicht sinnlos bringt spätere Ueberlieferung, um die chronologische Möglichkeit unbekümmert, alle hier genannten Männer in Verbindung mit Pythagoras oder seinen Anhängern[2], wie

---

Sol. 11] steht dem nicht entgegen). Die Angabe des Suidas ist nicht (wie ich früher selbst, mit Bernhardy, annahm) aus Laert. Diog. entlehnt und nach diesem zu corrigiren; denn bei Laertius (1, 110) wird der Zusammenhang der Reinigung mit dem Κυλώνειον ἄγος nur als Meinung Einiger (offenbar, trotz des ungenauen Ausdrucks, ist dies auch die des Neanthes bei Ath. 13, 602 c) erwähnt, als eigentlicher Grund aber ein λοιμός genannt und (ebenso wie bei Eusebius *chron. can.*) die Reinigung auf Ol. 46, d. h. wohl auf Ol. 46, 3, das angebliche Jahr der Solonischen Gesetzgebung, gesetzt. — Plato, *Leg.* 1, 642 D. E macht der Erzählung von der Sühnung des Κυλ. ἄγος durch Epimenides keine Concurrenz: durch seinen Bericht, wie Epimenides im J. 500 in Athen gewesen sei und den drohenden Perserzug um 10 Jahre aufgeschoben habe (so verstand Clemens Al. *Strom.* 6, 631 B den Plato, wohl richtig: Aufschiebung bevorstehender, vom Schicksal bestimmter Ereignisse durch die Gottheit oder ihre Propheten ist Gegenstand mancher Sagen: vgl. Plato, *Sympos.* 201 D; Herodot 1, 91; Athen. 13, 602 B; Euseb. *praep. ev.* 5, 35 p. 233 B. C. Vgl. Virgil. *Aen.* 7, 313 ff., 8, 398 f. und was dazu Servius aus den *libri Acheruntici* berichtet), hat er keinesfalls die Ueberlieferung von der viel älteren Reinigung Athens durch Ep. bestreiten wollen. Wie derselbe Mann am Ende des 7. und noch am Ende des 6. Jahrhunderts thätig sein konnte, wird Plato wenig gekümmert haben, die Sage schrieb ja auch dem Ep. ein wunderbar langes Leben zu. Jedenfalls ist es ganz unthunlich, auf Platos Bericht (zu dem ein, nach 490 ex eventu verfasstes, dem Epimenides untergeschobenes Orakel den Anlass gegeben haben mag, wie Schultess, *De Epimen. Crete* [1877] p. 47 annimmt) die Chronologie des Lebens des Epimenides zu begründen.

[1] Einzelheiten des Sühneverfahrens bei Laert. D. 1, 111. 112. Neanthes b. Ath. 13, 602 C. Nicht die Menschenopfer, sondern die sentimentale Ausführung des Neanthes erklärt Polemo (Ath. 602 F) für erfunden. Es sind durchaus Opfer für χθόνιοι, die Ep. ausrichtet. So soll er auch (wie Abaris in Sparta ein Heiligthum der Κόρη σώτειρα) in Athen, offenbar als Abschluss der Reinigung, τὰ ἱερὰ τῶν σεμνῶν θεῶν, d. h. der Erinyen, begründet haben: Laert. 1, 112.

[2] Solcher Zusammenhang soll jedenfalls auch angedeutet werden, wenn Aristeas nach Metapont, Phormion nach Kroton, beide also zu den

7*

sie denn den jüngsten aus dieser Reihe, Pherekydes von Syros, geradezu zum Lehrer des Pythagoras zu machen pflegt. Nicht zwar die Philosophie, wohl aber die Praxis der pythagoreischen Secte wurzelt in den Vorstellungen dieser Männer und der 391 Zeit, die sie als Weise verehrte, in dem was man ihre Lehre nennen kann. Noch lassen vereinzelte Spuren erkennen, dass die Vorstellungen, die ihre Thätigkeit und ihr Leben bestimmten, in den Köpfen dieser Visionäre, die doch mehr als nur Praktiker eines zauberhaften Religionswesens waren, sich zu einer Einheit zusammenzuschliessen strebten. Wie weit die Phantasiebilder vom Werden der Welt und der Götter, die Epimenides[1] und Pherekydes ausführten, mit dem Thun und Wirken dieser Männer zusammenhängen mochten, wissen wir nicht[2]. Wenn aber von Hermotimos berichtet wird, dass er, ähnlich wie später sein Landsmann Anaxagoras, eine Scheidung zwischen dem reinen „Geiste“ und dem Stofflichen angenommen habe[3], so sieht man deutlich, wie diese Theorie aus seinen

---

wichtigsten Sitzen des Pythagoreischen Bundes kommen. Auch Aristeas, gleich Abaris, Epimenides u. s. w. gehört zu den Lieblingsgestalten der Pythagoreer. S. Jamblich. *V. P.* 138.

[1] Die „Theogonie“, die das Alterthum, ohne Aeusserung eines Zweifels, unter dem Namen des Epimenides las und citirt, diesem abzusprechen wäre man genöthigt, wenn wirklich in den Resten jener Theogonie sich Anlehnung an Lehren des Anaximenes oder gar an die rhapsodische Theogonie des Orpheus zeigte, wie Kern, de *Orphei Ep. Pher. theog.* 66ff. annimmt. Aber weder ist ein wirklicher Zusammenhang zwischen den Meinungen des E. und jener Andern aus einigen ganz vagen Anklängen des Einen an die Andern zu erschliessen, noch müsste, selbst wenn ein Zusammenhang bestünde, Epimenides der Entlehnende sein. Jedenfalls genügen solche angebliche Entlehnungen nicht, um uns zu nöthigen, die Lebenszeit des Epimenides aus dem Ende des 7. Jahrhunderts an das Ende des 6. Jahrhunderts herabzudrücken. Bestünden sie in Wirklichkeit, so müsste vielmehr die Theogonie dem Ep. von einem Fälscher späterer Zeit untergeschoben worden sein.

[2] Die Vorstellung einer auch theoretischen Thätigkeit verbindet sich für Spätere offenbar mit dem Namen dieser Männer, wenn ihnen Epimenides (z. B. Diodor. 5, 80, 4), oder Abaris (Apollon. *mirab.* 4) ein θεολόγος heisst, Aristeas ein ἀνὴρ φιλόσοφος (Max. Tyr. *diss.* 38 p. 222 R).

[3] Aristot. *Metaph.* 1, 3 p. 984 b, 19f.

„Erfahrungen“ hervorging. Die Ekstasen der Seele, von denen Hermotimos selbst und dies ganze Zeitalter der verzückten Seher so vielfache Erfahrung machte, wiesen als auf eine stark bezeugte Thatsache hin auf die Trennbarkeit der „Seele“ vom Leibe, auf höheres Dasein der Seele in ihrem Sonderdasein[1]. Leicht musste der Leib, in Gegensatz zu der nach Freiheit 392 strebenden Seele gestellt, als das Hindernde, Fesselnde, Abzuthuende erscheinen. Die Vorstellungen der überall drohenden „Befleckung“ und Verunreinigung, durch Lehre und Thä- 393 tigkeit eben der zahlreichen Sühnpriester, als deren höchsten Meister wir Epimenides kennen, genährt, hatten allmählich selbst den öffentlichen Cult so mit Reinigungsceremonien durchsetzt, dass es den Anschein haben könnte, als sei die griechische Religion auf dem Wege gewesen, sich, in der Wiederbelebung und Fortbildung uralter in homerischer Zeit schon mehr als halb vergessener Religionsgedanken, zu einer Reinheitsreligion, einem westlichen Brahmanismus oder Zoroastrismus zu entwickeln. Wem einmal der Gegensatz zwischen Leib und Seele geläufig geworden war, dem musste, zumal wenn er selbst in kathartischen Ideen und deren praktischer Ausübung lebte, fast nothwendig der Gedanke kommen, dass auch die Seele zu „reinigen“ sei vom Leibe als einem befleckenden Hemmniss. Fast populär geworden, begegnet uns diese Vorstellung in einzelnen Sagen und Redewendungen, in denen die Vernichtung des Leibes im Feuer als eine „Reinigung“ des Menschen aufgefasst und bezeichnet wird[2]. Wo sich dieser

---

[1] S. Anhang 4.

[2] S. I 31, 2. — Archilochus *fr.* 12: κείνου κεφαλήν καὶ χαρίεντα μέλη Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἵμασιν ἀμφεπονήθη. Eurip. *Orest.* 30f.: Die erschlagene Klytaemnestra πυρὶ καθήγνισται δέμας. (Schol. πάντα γὰρ καθαίρει τὸ πῦρ, καὶ ἁγνὰ δοκεῖ εἶναι τὰ καιόμενα, τὰ δὲ ἄταφα μεμιασμένα) Eurip. *Suppl.* 1219: — ἵν᾽ αὐτῶν (der Bestatteten) σώμαθ᾽ ἡγνίσθη πυρί (ἅγνισον πυρσῷ μέλαθρον. Eurip. *Iph. T.* 1190). (Grabschrift aus Attika, Kaibel *Ep. Gr.* 104: ἐνθάδε Διάλογος καθαρῷ πυρὶ γυῖα καθήρας — ᾤχετ᾽ ἐς ἀθανάτους; offenbar nach älterem Vorbild. Vgl. auch ibid. 109, 5 (*C. I. A.* III 1325). Durch das heiligste πῦρ καθάρσιον Eurip. *Iph. Aul.* 1110; καθαρσίῳ φλογί Eurip. *Hel.* 868) gereinigt von Irdischem,

Gedanke, das volle Widerspiel zu der homerischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seelenabbild, tiefer einbohrte, musste er zu einer Aufforderung werden, schon bei Leibesleben die Reinigung der Seele vorzubereiten durch Verleugnung und Verwerfung des Leibes und seiner Triebe. Zu einer rein negativen, nicht auf innerer Umbildung des Willens, sondern allein auf Abwehr des von aussen herantretenden störenden und befleckenden Uebels von der Seele des Menschen bedachten Moral, einer theologisch-asketischen Moral, wie sie später für eine wichtige Geistesbewegung des Griechenthums bezeichnend wurde, ist hier der Anstoss gegeben. So dürftig 394 und abgerissen auch die Berichte über die Weisen dieser vorphilosophischen Zeit sind, es schimmert doch noch hindurch, dass zur Askese (wie sie in der Nahrungsenthaltung des Abaris und Epimenides deutlich exemplificirt ist[1]) sie ihre Geistesrichtung geführt hatte. Wie weit sie auf diesem Wege vorgeschritten waren, ist freilich nicht zu sagen.

Das asketische Ideal fehlt auch Griechenland nicht. Aber es bleibt, so mächtig es an einzelnen Stellen eingreift, unter Griechen stets ein Fremdes, unter spiritualistischen Schwärmern eingenistet, der allgemein herrschenden Lebensstimmung gegenüber eine Paradoxie, fast eine Ketzerei. Die öffentliche Religion entbehrt nicht aller Keime einer asketischen Moral; aber ihre volle Entwicklung aus einer religiösen Gesammtansicht hat die Askese in Griechenland nur unter Minoritäten gefunden, die sich in geschlossenen Conventikeln theologischer oder philosophischer Richtung absonderten. Jene „Weisen“, deren Idealbilder die Sagen von Abaris, Epimenides u. s. w. darstellen, standen als Einzelne asketischen Idealen nicht fern. Bald regte sich auch der Versuch, auf dem Boden dieser Ideale eine Gemeinde zu gründen.

---

gehen denn auch die vom Blitzfeuer Getroffenen πρὸς ἀθανάτους. S. I 320 ff. Wie das Feuer τὰ προσαγόμενα καθαίρει καὶ ἀπολύει τῶν ἐν τῇ ὕλῃ δεσμῶν, ἀφομοιοῖ τοῖς θεοῖς u. s. führt aus Jamblich. *de myst.* 5, 12.

[1] Vgl. noch Plato, *Leg.* 3, 677 D. E. Plut. *fac. in o. l.* 25.

Die Orphiker.

Von orphischen Secten und ihren Gebräuchen redet uns 395 kein älteres Zeugniss als das des Herodot (2, 81), der die Uebereinstimmung ägyptischer Priester in gewissen priesterlich asketischen Vorschriften mit den „orphischen und bakchischen“ Geheimdiensten hervorhebt, die in Wahrheit ägyptisch und pythagoreisch, d. h. nach ägyptischem Vorbilde von Pythagoras oder Pythagoreern eingerichtet seien, und somit, nach der Meinung des Historikers, nicht vor den letzten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts begründet sein konnten. Herodot hat also, sei es in Athen oder anderswo auf seinen Reisen, von geschlossenen Gemeinden vernommen, die durch ihre Benennung nach Orpheus, dem sagengepriesenen Vorbild thrakischer Sangeskunst, selbst die Herkunft ihres eigenthümlichen Cultus und Glaubens aus Thrakiens Bergen bekannten, und Bakchos, den thrakischen Gott, verehrten. Dass in der That die griechischen Orphiker vor allen anderen Göttern dem Dionysos, dem Herrn des Lebens und des Todes, ergeben waren, bezeugen deutlich die Reste der aus ihrer Mitte hervorgegangenen theologischen Dichtung. Orpheus selbst, als Stifter der orphischen Secte gedacht, heisst der Begründer dionysischer Weihen[1].

[1] ὃς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὕρετο Βάκχου Damagetus, *anth. Pal.* 7, 9, 5. διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετὰς Ὀρφικὰς προσαγο-

396 Was sich nun in Orpheus Namen zu einem eigenthümlich gestalteten Cult des Dionysos zusammenthat, das waren S e c t e n, die in abgeschlossener Gemeinschaft einen Cultus begingen, den der öffentliche Gottesdienst des Staates nicht kannte oder verschmähte. Es gab solcher, inmitten der Städte und ihres geordneten Religionswesens abgesondert sich haltender, vom Staate geduldeter[1] Gemeinden viele und mannichfaltige. Zumeist waren es „fremdländische Götter“[2], denen hier, wenn auch Einheimische nicht ausschliessend, Fremde nach der Weise ihrer Heimath Verehrung darbrachten. Dionysos nun, der Gott der orphischen Secten, war in griechischen Ländern längst kein Fremder mehr; aus Thrakien ein-

---

ρευθῆναι: Diodor. 3, 65, 6. εὗρε δὲ Ὀρφεὺς τὰ Διονύσου μυστήρια Apollod. 1, 3, 2, 3 *(Dionysum) Jove et Luna (natum), cui sacra Orphica putantur confici:* Cic. *nat. deor.* 3, 58 (vgl. Lyd. *de mens.* p. 200, 2 Roeth.) Βακχικά ein orphisches Gedicht: Suid. s. Ὀρφεύς (vgl. Hiller, *Hermes*. 21, 364f.). Daraus *fr.* 3 (ed. Abel); vielleicht auch *fr.* 152; 167; 169; 168. τὰ Ὀρφικὰ καλούμενα und τὰ Βακχικά gehören schon dem Herodot 2, 81 zu Einer Classe.

[1] Wie dies der Beschluss von Rath und Volk in Athen über die ἔμποροι Κιτιεῖς und ihr Heiligthum der „Aphrodite“ *C. I. A.* 2, 168 (a. 333/2) vor Augen führt. — Wie auch gelegentlich solcher fremde Mysteriencult nicht (wenigstens nicht ohne Widerstand) geduldet wurde, zeigt das Beispiel der Ninos: Demosth. *f. leg.* 281 mit Schol.; Dionys. Hal. *Dinarch.* 11.

[2] θεοὶ ξενικοί. Hesych. S. Lobeck, *Aglaoph.* 627 ff. Ein unbenannter θεὸς ξενικός *C. I. A.* 1, 273 f., 18. — Die Begründung solcher θίασοι für fremde (oder doch in dem betreffenden Staate nicht öffentlich verehrte) Götter (z. B. auch auf Rhodos zahlreich: *Bull. corr. hell.* 1889 p. 364) ging wohl stets auf F r e m d e zurück. Lauter Fremde z. B. genannt in dem Beschluss der θιασῶται des karischen Zeus Labraundos (*C. I. A.* 2, 613 [a. 298/7]. Vgl. ibid. 614. Dittenb. *Syll.* 427). Kaufleute aus Kition sind es, die in Athen den Dienst ihrer Aphrodite (Astarte) gründen, wie vorher schon Aegypter dort τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερόν errichtet haben (*C. I. A.* 2, 168). Zahlreich sind neben den Athenern die Fremden noch vertreten unter den ὀνόματα τῶν ἐρανιστῶν eines Collegium der Σαβαζιασταί im Peiraieus (2. Jahrh. v. Chr): Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883 p. 245 f. Einheimische, meist niedrigen Standes, schliessen sich allmählich dem ausländischen Dienste an, und so wurzelt dieser in der Fremde ein. (Lauter athenische Bürger bilden die Genossenschaft der Dionysiasten im Peiraieus, 2. Jahrh. vor Chr. *Athen. Mittheil.* 9, 288 [*C. I. A.* IV 2, 623 d].)

gewandert, war er im Laufe der Zeit, geläutert und gereift an der Sonne griechischer Menschlichkeit, ein griechischer Gott geworden, ein würdiger Genosse des griechischen Olymps. Aber in dieser Umwandlung mochte den Verehrern des altthrakischen Dionysos der Gott sich selbst entfremdet scheinen, dem sie eben darum, vom öffentlichen Cult abgesondert, einen 397 eigenen Dienst zu widmen sich zusammenschlossen, in dem alle Gedanken der heimischen Religion sich ungeschwächt ausprägen konnten. Eine nachströmende Welle brachte noch einmal aus Norden zu dem längst hellenisirten Dionysos den thrakischen Gott nach Griechenland, den jetzt der öffentliche Cult nochmals sich zu assimiliren nicht die Kraft oder den Willen hatte. So suchte er seine Verehrung in Secten, die nach eigenem Gesetz die Gottheit ehrten. Ob es *Thraker* waren, die, gleich dem ungemilderten Culte der Bendis[1], der Kotytto, so auch ihren altheimischen Dionysoscult mitten in griechischen Ländern aufs Neue aufrichteten, wissen wir nicht. Aber für *griechisches* Leben hätte dieser Sondercult keine Bedeutung gewonnen, wenn nicht griechische Männer, in den Gedankenkreisen griechischer Frömmigkeit heimisch, sich ihm angeschlossen und unter dem Namen der „Orphiker“ doch wieder, wenn auch auf andere Weise als vordem griechischer Staatscult, den thrakischen Gott griechischer Empfindungsweise angeeignet hätten. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass orphische Secten in griechischen Ländern sich gebildet haben vor der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts[2], vor jener Wende-

---

[1] Die Bendidien sind früh (schon im 5. Jahrh.: *C. I. A.* 1, 210, fr. k [p. 93]) in Athen Staatsfest geworden. Wie sich aber die *Thraker* (die offenbar den Cult der Bendis in Athen — oder doch im Piräeus, dem Sitz der meisten θίασοι — eingeführt hatten) auch dann eine besondere Weise der Verehrung ihrer Göttin neben dem hellenisirten Cultus bewahrten, lehrt die Andeutung des Plato, *Rep.* 1, 327 A. Jedenfalls schien ihnen der griechisch gemodelte Dienst nicht mehr der rechte zu sein. (Auch Bendis, gleich Dionysos, ist Gottheit des Diesseits und des Jenseits. S. Hesych. s. δίλογχον.)

[2] Angebliche Spuren orphischen Einflusses auf einzelne Abschnitte der Ilias (Διὸς ἀπάτη) oder der Odyssee sind vollkommen trüglich. Auf

zeit, in der an mehr als Einer Stelle aus der mythischen Vorstellungsweise sich eine Theosophie hervorbildete, die zur Philo-398 sophie zu werden strebte. Auch die orphische Religionsdichtung ist merklich von diesem Bestreben erfüllt; aber im Bestreben erstarrt sie und gelangt nicht zu ihrem Ziele.

Der Punkt des Hervorspringens dieser religiös-theosophischen Bewegung, Gang und Art ihrer Ausbreitung bleiben uns verborgen. Athen bildete einen Mittelpunkt orphischen Wesens; entstanden muss es nicht nothwendig dort sein, so wenig wie vielfache Bestrebung und Thätigkeit in Kunst, Dichtung und Wissenschaft, die seit der gleichen Zeit, wie durch einen geistigen Zwang angezogen, nach Athen als dem gemeinsamen Mittelpunkt zu strömen begann. Onomakritos, heisst es, der Orakelverkünder am Hofe des Peisistratos, habe „dem Dionysos Geheimdienste gestiftet“[1]. Hiemit scheint die erste Begründung einer orphischen Secte in Athen bezeichnet zu sein. Onomakritos begegnet auch unter den Verfassern orphischer Gedichte. Aber deren Mehrzahl wird, als den wahren Verfassern, Männern zugeschrieben, deren Heimath in Unteritalien und Sicilien lag, und deren Verbindung mit den Kreisen des, in jenen Gegenden in den letzten Jahrzehnten des sechsten, den ersten des fünften Jahrhunderts blühenden Pythagoreerthums mehr oder weniger deutlich wird[2]. Es scheint gewiss,

---

die hesiodische Theogonie hat orphische Lehre keinerlei Einfluss gehabt, wohl aber ist umgekehrt die orphische Lehre durch die altgriechische Theologie, deren Bruchstücke in dem hesiodischen Gedichte zusammengeordnet sind, stark beeinflusst worden.

[1] Ὀνομάκριτος — Διονύσῳ συνέθηκεν ὄργια Paus. 8, 37, 5.

[2] Unter den Verfassern orphischer Gedichte die (nach Epigenes) Clemens *Strom.* I p. 333 A und (nach Epigenes und einem zweiten Gewährsmann, beide wohl durch Dionys von Halikarnass den jüngeren vermittelt) Suidas nennen, sind sicher Pythagoreer Brotinos (von Kroton oder Metapont) und Kerkops (nicht der Milesier). Aus Unteritalien oder Sicilien stammen Zopyros von Heraklea (wohl denselben meint Jamblich. *V. Pyth.* p. 190, 5 N, wo er Zopyros zu den aus Tarent stammenden Pythagoreern rechnet), Orpheus von Kroton, Orpheus von Kamarina (Suid.), Timokles von Syrakus. Den Pythagoras

dass in Unteritalien schon damals orphische Gemeinden bestan- 399 den: für wen anders könnten jene Männer ihre „orphischen“ Gedichte bestimmt haben? Man muss jedenfalls festhalten, dass das Zusammentreffen orphischer und pythagoreischer Lehren auf dem Gebiete der Seelenkunde nicht ein zufälliges sein kann. Fand etwa Pythagoras, als er (um 532) nach Italien kam, orphische Gemeinden in Kroton und Metapont bereits vor und trat in deren Gedankenkreise ein? Oder verdanken (wie Herodot es sich vorstellte)[1] die nach Orpheus benannten Sectirer

---

selbst nannten unter den Verfassern orphischer Gedichte die (mindestens schon Anf. des 4. Jahrh. geschriebenen) Τριαγμοί des Pseudo-Ion. — Sonst werden unter den vermutheten Urhebern orphischer Gedichte noch genannt Theognetos ὁ Θετταλός, Prodikos von Samos, Herodikos von Perinth, Persinos von Milet, alle uns unbekannt ausser Persinos, den Obrecht nicht unwahrscheinlich mit dem von Pollux 9, 23 genannten Hofpoeten des Eubulos von Atarneus identificirt (vgl. Lobeck, *Agl.* 359f. Bergk, *Poet. Lyr.*[4] 3, 655). Dies also ein Orphiker schon jüngerer Zeit.

[1] ὁμολογέουσι δὲ (scil. Αἰγύπτιοι) ταῦτα (Verbot der Beerdigung in Wollkleidern) τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι, καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. Her. 2, 81. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Herodot mit diesen Worten die Ὀρφικά καὶ Βακχικά (die vier Dative sind sämmtlich neutrius gen., nicht masculini) herleiten will von den Αἰγύπτια und den Πυθαγόρεια, d. h. den selbst aus Aegypten entlehnten Pythagoreischen Satzungen (vgl. Gomperz, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1886 p. 1032). Hätte er (wie Zeller annimmt, Ber. d. Berliner Ak. 1889 p. 994, der vor καὶ Πυθ. ein Komma einsetzt) die Πυθαγόρεια als von den Αἰγύπτια (und die Ὀρφικά von ihnen) ganz unabhängig sich gedacht, so hätte er sie hier gar nicht erwähnen dürfen. — Ebenso unmöglich ist es, mit Maass, *Orpheus* (1895) p. 165 das: ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι nur mit Βακχικοῖσι zu verbinden; es muss sich nothwendig auch auf τοῖσι Ὀρφικοῖσι beziehen; denn dies eben, dass, wie so vieles Andere, die heilige Sitte, die er erwähnt, in Griechenland, wo immer sie dort auftritt, aus Aegypten entlehnt sei, „ägyptisch sei“, zu behaupten, ist bei seiner ganzen Anmerkung Herodots einzige Absicht, die er ganz verfehlen würde, wenn er die Ὀρφικά (und dann auch die Πυθαγόρεια) nicht auch als Αἰγύπτια ἐόντα ansähe und bezeichnete. Herodot denkt nicht daran (wie Maass wünscht) Ὀρφικά und Βακχικά als generisch verschieden hinzustellen; B. ist Bezeichnung des *genus*, aus dem Ὀ. eine *species* ist: „die Ὀρφικά und überhaupt die Βακχικά.“ Nicht alle Βακχικά sind auch Ὀρφικά. Diese Function des καί, mit der es an den Theil das Ganze (aber auch, wie in den bei Maass 166, Anm. angeführten Stellen, an das Ganze den Theil:

ihre Gedanken erst dem Pythagoras und dessen Schülern?[1] Wir können nicht mehr mit voller Deutlichkeit unterscheiden, wie hier die Fäden hin und wieder liefen. Wenn aber wirklich die Pythagoreer allein die Gebenden gewesen wären, so würde ohne Zweifel die gesammte orphische Lehre mit solchen Vorstellungen durchsetzt sein, die zu dem eigenthümlichen Besitz der pythagoreischen Schule gehören. Jetzt finden wir in den Trümmern orphischer Gedichte ausser geringfügigen Spuren pythagoreischer Zahlenmystik[2] nichts, was nothwendiger

---

τὰς Διονυσιακὰς καὶ τὰς Ὀρφικὰς u. ä.) anschliesst, ist doch ganz gewöhnlich und legitim. Die Πυθαγόρεια nennt H. zum Schluss offenbar um anzudeuten, durch wessen Vermittlung das Aegyptische in den zuerst genannten Ὀρφικὰ noch besonders befestigt worden sei: dass er Pythagoras zu den Schülern der Aegypter rechne, hat er 2, 123 verständlich genug angedeutet (P. ist ja auf jeden Fall Einer der dort gemeinten Unsterblichkeitslehrer); es versteht sich auch, bei seiner ganzen Betrachtungsweise, von selbst.

[1] Herodots Meinung verpflichtet uns durchaus nicht zum Glauben. Ihm muss Pythagoras als Urheber orphischer Doctrinen gelten, weil dessen Zusammenhang mit Aegypten (vgl. Herod. 2, 123) gewiss schien (was für die eigentlichen Ὀρφικοί nicht galt), und auf diese Weise der ägyptische Ursprung jener Lehre, auf den es dem Her. allein ankam, für nachgewiesen gelten konnte. — Das für die Priorität der Orphiker oft angerufene Zeugniss des Philolaos (bei Clem. *Strom.* 3, 433 B. C; vgl. Cicero *Hortens.* fr. 85 Orell.) beweist freilich auch nicht recht was es beweisen soll.

[2] *fr.* 143—151. (Vgl. Lobeck, *Agl.* 715 ff.) Hier geht indess orphischer und pythagoreischer Besitz ununterscheidbar in einander über. *fr.* 143 (Πυθαγορείως τε καὶ Ὀρφικῶς: Syrian) gehört in den von Proclus mehrmals ausdrücklich so genannten εἰς τὸν ἀριθμὸν Πυθαγόρειος ὕμνος (die Reste s. bei Nauck, Jamblich. *Vit. Pyth.* p. 228 *fr.* III); *fr.* 147 (Lyd. *de mens.*) offenbar desgleichen (s. Nauck a. a. O. p. 234 *fr.* IX); dasselbe ist mindestens sehr wahrscheinlich für *fr.* 144—146, 148—151; und wohl auch was Orpheus von der Zwölfzahl sagt (bei Procl. ad Remp. p. 20, 24 ff. Pitr.), stammt aus diesem ὕμνος. Proclus aber (ad Remp. p. 36, 39 ff. Pitr.) citirt aus dem ὕμνος (*fr.* III Nauck) V. 2—5, da aber theilt er sie einem εἰς τὸν ἀριθμὸν Ὀρφικὸς ὕμνος zu. Dieser orphisch-pythagoreische ὕμνος hat jedenfalls mit der (rhapsodischen) Theogonie des O. nichts zu thun. Dagegen aus der Theogonie entnommen sind die Worte „τετράδα τετρακέρατον“ die nach Procl. a. a. O. p. 36, 33 μυριάκις in der Ὀρφικὴ θεολογία vorkamen, vermuthlich als Beiwort des Zagreus,

Weise erst aus pythagoreischer Quelle den Orphikern zuge- 400 flossen sein müsste[1]. Die Seelenwanderungslehre und deren Ausführung braucht am wenigsten solchen Ursprung zu haben. Es mag also selbständig ausgebildete orphische Lehre auf Pythagoras und seine Anhänger in Unteritalien gewirkt haben, wie es vielleicht aus Unteritalien hinübergebrachte, fertig entwickelte orphische Lehren waren, in die (etwa zur gleichen Zeit wie Pythagoras in Kroton) Onomakritos, der Stifter orphischen Sectenwesens zu Athen, eintrat. Anders kann man doch kaum das Verhältniss der Orphiker hüben und drüben zu einander sich deuten, wenn man erfährt, dass am Hofe der Pisistratiden neben Onomakritos zwei aus Unteritalien herbeigezogene Männer thätig waren, die als Urheber orphischer Ge- 401 dichte galten[2].

2.

Die Orphiker, wo immer sie in griechischen Ländern auftraten, sind uns nur als Angehörige geschlossener Cultusgemeinden bekannt, die ein eigenthümlich begründeter und geregelter Gottesdienst zusammenhielt. Der altthrakische Dio-

---

des κερόεν βρέφος (Nonn. *Dion.* 6, 165) (wiewohl was hier Proclus von der Διονυσιακὴ [d. h. des Zagreus] θεότης sagt, dass sie τετρὰς ἐστιν, vielmehr vom orphischen Phanes, dem vieräugigen, behauptet wird durch Hermias [*fr.* 64]).

[1] Auf der anderen Seite ist in den Gedanken orphischer Theologie und Dichtung vieles unmittelbar altthrakischem Dionysosdienst entnommen, was in pythagoreischer Lehre völlig fehlt. Es hat darnach doch alle Wahrscheinlichkeit, dass auch solche Theologumena, die der Orphik mit dem Pythagoreismus gemeinsam sind, in ihrer Wurzel aber auf den fanatischen Dionysoscult zurückgingen oder am leichtesten aus ihm speculativ entwickelt werden konnten, den Orphikern eben aus diesem gemeinsamen Urquell der Mystik unmittelbar zugeflossen waren, nicht auf dem Umweg über die pythagoreische Lehre. Die Orphik hält dem gemeinsamen Urquell sich überall näher als der Pythagoreismus, und darf auch darum für etwas älter als dieser und ohne seine Einwirkung entstanden gelten.

[2] Zopyros von Heraklea, Orpheus von Kroton (Tzetz. prol. in Aristoph.: Ritschl, *Opusc.* 1, 207; Suidas s. Ὀρφεὺς Κροτωνιάτης, aus Asklepiades von Myrlea).

nysoscult, ins Grenzenlose strebend, schwärmte unter der Weite des Nachthimmels durch Gebirg und Wald, fern von aller Civilisation, in reiner Nähe unbezwungener Natur. Wie dieser Cult sich in die enggezogenen Schranken bürgerlichen Wesens fügen mochte, ist schwer vorzustellen[1], wenn sich auch denken lässt, dass vieles ausschweifend Thatsächliche der nordischen Nachtfeste hier nur in symbolisirender Nachbildung zusammengefasst wurde. Etwas deutlicher tritt diejenige Seite religiös praktischer Thätigkeit hervor, mit der, ausserhalb ihrer geschlossenen Conventikel, die Orphiker sich der profanen Welt zuwandten. Wie Orpheus selbst, als Vorbild der Seinen, in 402 der Ueberlieferung nicht nur als gottbegeisterter Sänger, sondern auch als Seher, zauberhaft wirkender Arzt und Reinigungspriester erscheint[2], so waren die Orphiker auf allen diesen Gebieten thätig[3]. Mit dem altthrakischen Dionysos-

---

[1] Die Schilderung der nächtlichen Weihen und der am Tage durch die Stadt geführten Umzüge einer mystischen Secte, die Demosthenes *de cor.* 259. 260 giebt, kann man nicht ohne Weiteres als eine Darstellung orphischer Winkelmysterien betrachten (mit Lobeck, *Agl.* 646 ff. 652 ff. 695 f.). Die bei Harpocration und Photius dargebotene Deutung des dort erwähnten ἀπομάττειν τῷ πηλῷ auf den speciell orphischen Mythus von Zagreus und den Titanen ist willkürlich und mit dem Wortlaut bei Demosthenes kaum zu vereinigen. Nicht klüger ist die Beziehung, die dem Rufe ἄττης ὕης auf die ἄτη des von den Titanen zerrissenen Dionysos (Zagreus) im Etymol. M. 163, 53 gegeben wird. Eine gewisse Verwandtschaft zwischen den von Dem. geschilderten Σαβάζια καὶ Μητρῷα (Strab. 10, 471) und den Ὀρφικὰ ὄργια besteht ohne Zweifel, aber wie die Orphiker niemals Sabaziosdiener heissen, ihr Gott niemals Σαβάζιος genannt wird, so wird auch ihr Geheimdienst sich unterschieden haben von den, barbarischer Cultussitte vermuthlich noch näher gebliebenen Ceremonien der Σαβαζιασταί (vgl. die Ins. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883 p. 245 f. [*C. I. A.* IV. Suppl. II, n. 626 b] aus dem Ende des 2. Jahrh. v. Chr.), die Demosthenes im Auge hat.

[2] S. Lobeck, *Agl.* 235 f.; 237; 242 f.

[3] Die praktische Seite der Thätigkeit der Orphiker erst späterer Entartung der ursprünglich rein speculativ gerichteten Secte zuzuschreiben (wie vielfach geschieht), ist eine geschichtlich nicht zu rechtfertigende Willkür. Daraus dass eine deutlichere Schilderung dieser Thätigkeit uns erst aus dem 4. Jahrhundert (bei Plato) erhalten ist, folgt natürlich nicht, dass solche Thätigkeit vorher nicht bestand. Ueberdies wird schon als

cult traten bei den griechischen Orphikern die auf heimischem Boden entwickelten kathartischen Vorstellungen in einen nicht unnatürlichen Bund. Die orphischen Reinigungspriester wurden von manchen Gläubigen anderen ihresgleichen vorgezogen[1]. Im Innern der orphischen Kreise aber hatten sich aus der nicht vernachlässigten priesterlichen Thätigkeit der Reinigung und Abwehr dämonischer Hemmnisse weiter und tiefer dringende Ideen der Reinheit, der Ablösung vom irdisch Vergänglichen, der Askese entwickelt, die, mit den Grundvorstellungen der thrakischen Dionysosreligion verschmolzen, dem Glauben und der Lebensstimmung der Anhänger dieser Secten den besonderen Klang, ihrer Lebensführung die eigene Richtung gaben.

Die orphische Secte hatte eine bestimmt festgestellte Lehre. Hiedurch unterscheidet sie sich, wie vom staatlichen Religionswesen, so von den übrigen Cultgenossenschaften jener Zeit. Die Eingrenzung des Glaubens in bestimmte Lehrsätze mag, mehr als anderes, der orphischen Religionsweise eine Gemeinde von Glaubensbedürftigen zugeführt haben, wie sie freilich andere Theologen der Zeit, Epimenides, Pherekydes u. A., nicht gefunden hatten. Ohne diese religiösen Grundlehren ist ein Orphikerthum in Griechenland nicht vorstellbar: schon der Begründer der orphischen Secte in Athen, Onomakritos, war es, der nach Aristoteles „die Lehren“ des Orpheus in dichterischer Form dargestellt hatte[2]. Wie weit die Thätigkeit des Onomakritos bei der Ausbildung oder Zusammenordnung orphischer Lehrgedichte sich erstreckte, lassen unklare

403

Zeitgenosse des Königs Leotychides II. von Sparta (reg. 491—469) ein ὀρφεοτελεστής Philippos erwähnt in einer Anekdote bei Plut. *apophth. Lacon.* 224 E, die man nicht, aus vorgefasster Meinung, so leicht abweisen kann, wie K. O. Müller, *Proleg.* p. 381 thun möchte. In der telestisch-kathartischen Praxis hat von Anfang an die orphische Secte ihren Nährboden gehabt.

[1] Theophr. *char.* 16.

[2] αὐτοῦ (Ὀρφέως) μὲν εἶναι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φησιν (Aristot.) Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι. Aristot. π. φιλοσοφίας, *fr.* 10 Ros. (*Arist. ps.*)

Angaben später Berichterstatter nicht deutlich erkennen[1]. Bedeutsam ist, dass er mit Bestimmtheit der Verfasser des Gedichtes der „Weihen“ genannt wird[2]. Dieses Gedicht muss zu den im engeren Sinne religiösen Grundschriften der Secte gehört haben; in einer Schrift dieses Charakters kann die Sage von der Zerreissung des Gottes durch die Titanen, 404 von der Onomakritos gedichtet haben soll, sehr wohl einen Mittelpunkt gebildet haben[3].

---

[1] Tatian *ad Gr.* 41 (p. 158 Ott.) will wohl nur von Redaction (συντετάχθαι) der εἰς Ὀρφέα ἀναφερόμενα, schon vorhandener orphischer Gedichte durch Onomakritos reden (sowie On. auch nur διαθέτης, d. h. Ordner, nicht Erfinder, der χρησμοί des „Musaios“ heisst: Herod. 7, 6). Es finden sich Spuren einer äusserlich die einzelnen Gedichte des Orpheus auseinanderhängenden Redaction (ähnlich der Aneinanderhängung der Gedichte des ep. Cyklus, der *corpus Hesiodeum*); voran vielleicht (wie in der Aufzählung bei Clemens Al. *Strom.* 1, 333 A) der grössere κρατήρ: s. Lobeck, *Agl.* 376. 417. 469. — Nur aus Tatian schöpft (wie auch Euseb. *praep. ev.* 10, 11 p. 495 D) Clem. Al. *Strom.* 1, 332 D, wo aber Onom. bestimmt zum Verfasser der εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα wird. Kurzweg als Verfasser der Ὀρφικά scheint On. auch gelten zu sollen in dem doxographischen Excerpt bei Sext. Emp. p. 126, 15; 462, 2 Bk. Galen, *h. philos.* p. 610, 15 (Diels): Ὀνομάκριτος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς. — Dagegen wird in dem (freilich jedenfalls lückenhaften) Verzeichniss orphischer Gedichte bei Clem. *Strom.* 1, 333 A keines dem On. zugesprochen, bei Suidas s. Ὀρφεύς nur die χρησμοί (wobei keineswegs an Verwechslung mit den χρ. des Musaios zu denken ist) und die τελεταί. Unbestimmte ἔπη des Onom. erwähnt Pausanias (vgl. Ritschl, *Opusc.* 1, 241). Und irgend welche Dichtungen unter Orpheus Namen muss auch Aristoteles (*fr.* 10) dem Onomakritos zugeschrieben haben.

[2] Suid. s. Ὀρφεύς 2721 A Geisf.

[3] Onom. εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. Paus. 8, 37, 5. An die „Theogonie“ denkt hiebei Lobeck, *Agl.* 335: aber Niemand giebt irgend eine der mehreren orphischen Theogonien dem Onomakritos als deren wahrem Verfasser. Man wird eher an die τελεταί denken dürfen, die dem On. ausdrücklich zugeschrieben werden, jedenfalls ja auf den praktischen Gottesdienst (die λύσεις, καθαρμοὶ ἀδικημάτων κτλ. ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν [nicht die mystischen βίβλοι nennen sie τελετάς, wie Gruppe, *Gr. Culte u. Mythen* 1, 640 versteht, der übrigens sehr richtig gegen Abels Behandlung der τελεταί protestirt] Plato, *Rep.* 2, 364 E 365 A) sich bezogen und fast nothwendig (den ἱερὸς λόγος zu den δρώμενα bietend) von dem Mittelpunkt des orgiastischen Cultes, dem wichtigsten Gegenstand der orphischen τελεταί (s. Diodor.

Glaube und religiöser Gebrauch der Secte war auf den Ausführungen sehr zahlreicher Schriften ritualen und theologischen Inhalts begründet, die, auf das Ansehen göttlicher Offenbarungen Anspruch machend[1], sämmtlich als Werke des Sängers thrakischer Vorzeit, des Orpheus selbst, gelten wollten. Die Hülle, welche die wahren Verfasser jener Dichtungen verbarg, muss nicht sehr dicht gewesen sein: noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts meinte man mit Bestimmtheit die Urheber der einzelnen Gedichte nennen zu können. Eigentlich kanonisches Ansehen, vor dem jede abweichende Anschauung und Darstellung zum Schweigen gekommen wäre, scheint keine dieser Schriften genossen zu haben; insbesondere der theogonischen Dichtungen, in denen sich die Grundvorstellungen orphischer religiöser Speculation zu gestalten versuchten, gab es manche[2], die bei aller Uebereinstimmung in der Hauptrichtung doch in der Ausführung weit auseinanderliefen. Dies 405 waren in immer neuer Steigerung wiederholte Versuche, die orphische Lehre im Zusammenhang aufzubauen. In unverkennbarem Hinblick auf jene älteste griechische Theologie, die sich in dem hesiodischen Gedichte niedergeschlagen hatte, schilderten diese orphischen Theogonien Werden und Entwicklung der Welt aus dunklen Urtrieben zu der klar umschriebenen Mannichfaltigkeit des einheitlich geordneten Kosmos, als

---

5, 75, 4 Clem. Al. *coh.* p. 11 D), dem Nacherleben der πάθη τοῦ Διονύσου reden mussten.

[1] Eines der Gedichte (vermuthlich doch das der ῥαψῳδίαι, also der ἱερὸς λόγος) liess den Orpheus sich ausdrücklich auf die ihm zu Theil gewordene Offenbarung durch Apollo berufen: *fr.* 49 (Lobeck 469).

[2] Ausser den drei, bei Damascius unterschiedenen Theogonien hat es (von anderen zweifelhaften Spuren abgesehen) mindestens noch zwei andere Variationen des gleichen Themas gegeben: s. *fr.* 85 (Alex. Aphrod.), *fr.* 37; 38 (Clem. Rom.). Vgl. Gruppe, *Gr. Culte u. Mythen* 1, 640f. — Mit keiner anderen Theogonie, wohl aber z. Th. mit Lactant. *inst.* 1, 13 (Orph. *fr.* 243) stimmt auch die Reihenfolge der Götterkönige überein, die „Orpheus" feststellte nach Nigid. Fig. bei Serv. ad V. *ecl.* 4, 10 (*fr.* 248). Doch muss diese Bemerkung nicht nothwendig aus einer „Theogonie" des O. genommen sein.

die Geschichte einer langen Reihe göttlicher Mächte und Gestalten, die aus einander hervorgehen, eine die andere überwinden, in Weltbildung und Weltregierung ablösen, in sich das All zurückschlingen, um es, aus Einem Geiste beseelt und in aller unendlichen Vielheit Eines, wieder aus sich herauszusetzen. Diese Götter sind freilich nicht mehr Götter von altgriechischem Typus. Nicht nur die von orphischer Phantastik neu erschaffenen, unter symbolisch bedeutendem Beiwerk deutlicher sinnlicher Vorstellung fast entzogenen Götterwesen, auch die aus griechischer Götterwelt entlehnten Gestalten sind hier wenig mehr als personificirte Begriffe. Wer könnte den Gott Homers wiedererkennen in dem orphischen Zeus, der, nachdem er den Allgott verschlungen und „in sich gefasst hat die Kraft des Erikapaios“ [1] nun selbst das All der Welt ist: „Anfang Zeus, Zeus Mitte, in Zeus ist Alles vollendet“ [2].
406 Der Begriff erweitert hier die Person so sehr, dass er sie zu zersprengen droht; er löst die Umrisse der einzelnen Gestalten auf und lässt sie in bewusster „Göttermischung“ zusammenfliessen [3].

---

[1] (Zeus) — πρωτογόνοιο χανὸν μένος Ἠρικεπαίου, τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ *fr.* 120 (aus den Rhapsodien). χανών schreibt man mit Zoëga (*Abh.* 262 f.): aber χανών heisst nicht „erschnappend oder verschlingend“ (Zoëga), höchstens, in schlechtem Spätgriechisch, das Gegentheil: fahren lassend (transitiv). Auch Lobecks (*Agl.* 519 Anm.) Auskunft genügt nicht. Es hiess wohl ursprünglich χαδών.

[2] Der Vers kam in verschiedenen Gestaltungen des theogonischen Gedichtes vor: *fr.* 33 (Plato?) 46 (Ps. aristot. de mundo) 123 (Rhapsod.). Lobeck, *Agl.* 520—532. Es scheint doch gewiss (denn Gruppes Zweifel. *Rhaps. Theog.* 704 ff., gehen zu weit), dass schon in alten Fassungen der orphischen Theogonie der Vers (Ζεὺς κεφαλή κτλ.: denn das war, wie Gruppe richtig bemerkt, die älteste Fassung. κεφαλή = τελευτή. Vgl. Plato. *Tim.* 69 B) vorkam, den dann die rhapsod. Theogonie, gleich vielem alten Gut, nur aufnahm. Schon der orpheusgläubige Verf. der Rede gegen Aristogeiton scheint, wie Lobeck bemerkt, auf die Worte anzuspielen, § 8.

[3] Die Theokrasie wird von Anfang an zur orphischen Theologie gehört haben (vgl. Lobeck, *Agl.* 614), wiewohl die stärksten Aussprüche dieser Art *fr.* 167. 169 [Macrob.], 168 [Diodor.], 201 [Rhaps.] etc.) jüngeren Gedichten angehört haben mögen: dem „kleinen Mischkrug“ (*fr.* 160), in dem bereits Chrysipp nachgeahmt scheint (*fr.* 164, 1. Lobeck, *Agl.* 735),

Dennoch ist die mythische Schaale nicht abgeworfen. Diese Dichter konnten sie nicht völlig abwerfen; ihre Götter sehnen sich wohl zu reinen Begriffen zu werden, aber es gelingt ihnen nicht ganz, alle Reste der Individualität und sinnlich begrenzten Gestaltung abzustreifen, es gelingt dem Begriff noch nicht ganz unter den Schleiern des Mythus hervorzubrechen. Das halb Geschaute, halb Gedachte zugleich der Phantasie und dem begrifflichen Denken gegenständlich zu machen, mühten sich, einer den anderen in wechselnder Einkleidung der gleichen Grundvorstellungen ablösend und überbietend, die Dichter der verschiedenen orphischen Theogonien ab, bis als letztes, wie es scheint, das uns aus den Anführungen der Neoplatoniker allein seinem Gehalte nach genauer bekannte theogonische Gedicht der vierundzwanzig Rhapsodien einen Abschluss brachte, in dem die aufgespeicherten Motive mythisch symbolischer Lehre bis zur Ueberladung vollständig aufgenommen und endgiltig zusammengeordnet wurden[1].

3.

Die Verbindung von Religion und einer halb philosophi- 407 schen Speculation war eine kennzeichnende Eigenthümlichkeit der Orphiker und ihrer Schriftstellerei. In ihrer theogonischen 408 Dichtung war Religion nur, insoweit die ethischen Persönlichkeiten der Götter, von denen sie berichtete, nicht ganz zu 409 durchsichtigen allegorischen Schemen zergangen waren[2]. In der

den Διαθῆκαι (*fr.* 7 [Justin. mart.]), einer Fälschung im jüdisch-christlichen Interesse, in der indess alte Stücke der orphischen Litteratur benutzt waren (der ἱερὸς λόγος: Lob. 450ff.; 454). — Theokrasie begegnet selbst bei altgläubigen Dichtern schon des fünften Jahrhunderts; aber von ihnen geht sie nicht aus; wie den Orphikern, war sie, im sechsten Jahrhundert, den „Theologen“ Epimenides, Pherekydes geläufig (vgl. Kern *the theogon.* 92).

[1] S. Anhang 5.

[2] Die religiöse Bedeutung der Götter muss es vornehmlich gewesen sein, die ihnen ihre Person, selbst in dieser symbolisirenden Dichtung, erhielt, verhinderte, dass sie ganz und gar nur Personificationen von Be-

Hauptsache herrschte hier die Speculation, ohne Rücksicht auf die Religion, und eben darum unbeschränkt im freien Wechsel ihrer Gedankengebilde.

Aber die speculative Dichtung lief aus in eine religiöse, für Glauben und Cult der Secte unmittelbar bedeutende Erzählung. Am Ende der genealogisch sich entwickelnden Götterreihe stand der Sohn des Zeus und der Persephone, Dionysos, mit dem Namen des Unterweltgottes Zagreus benannt[1], dem 410 in kindlichem Alter schon Zeus die Herrschaft der Welt anvertraute. Ihm nahen, von Hera angestiftet, in trüglicher Verkleidung die bösen Titanen, die Feinde des Zeus, die früher schon Uranos überwunden[2], aber Zeus, so scheint es, aus der

griffen oder elementarischen Kräften wurden, auf welche die Religion weiter gar keine Beziehung hätte haben können.

[1] In den Berichten der Neoplatoniker heisst dieser erste orphische Dionysos stets Διόνυσος kurzweg (auch wohl Βάκχος: *fr.* 122). Nonnus, die orphische Sage ausführend, nennt ihn Zagreus: *Dion.* 6, 165: (Persephone) Ζαγρέα γειναμένη, mit deutlicher Anspielung auf Kallimachus *fr.* 171: υἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη. Kall. scheint dort, wie auch sonst, die orphische Fabel im Sinne zu haben. Διόνυσον τὸν καὶ Ζαγρέα καλούμενον nennt den Gott der orphischen Sage Tzetzes zu Lyk. 355. Ζαγρεύς, der grosse Jäger, ist ein Name des Alles dahinraffenden Hades. So noch Alkmaeonis *fr.* 3. Mit dem Dionysos der nächtlichen Schwarmfeste wird Z. identificirt bei Euripides *Kret. fr.* 472, 10 (anspielend auch *Bacch.* 1181 Kirchh.). Vgl. auch oben p. 13 A. Dionysos ist dann eben als ein χθόνιος gefasst (s. Hesych. s. Ζαγρεύς), und das war den Dichtern, die ihn zum Sohn der Persephone machten, zweifellos vollkommen gegenwärtig: χθόνιος ὁ τῆς Περσεφόνης Διόνυσος (Harpocr. s. λεύκη). Sie hatten ein ebenso klares Bewusstsein wie Heraklit davon, dass ὡυτὸς Ἅιδης καὶ Διόνυσος, während ohne Zweifel in den Begehungen des öffentlichen Dionysoscultes (auf die doch wohl Heraklits Wort sich bezieht) dieses Bewusstsein verdunkelt war. — Dem Ἴακχος der Eleusinien (auf den sich Orph. *fr.* 215, 2 bezieht) ist Zagreus-Dionysos nie gleichgesetzt worden (wiewohl oft Dionysos allein).

[2] Uranos wirft die Titanen in den Tartaros: *fr.* 97. 100. Nach Proclus (*fr.* 205) und (wohl nicht aus den Rhaps.) Arnobius (*fr.* 196) sollte man meinen, nach der Zerreissung des Zagreus seien die Titanen von Zeus in den Tartaros geworfen worden. Das steht zwar bei Arnobius friedlich neben dem Bericht von der Vernichtung der Titanen durch den Blitz des Zeus (ἡ Τιτάνων κεραύνωσις: Plut. *es. carn.* 996 C), verträgt sich damit aber doch offenbar nicht, und noch weniger mit der Erzählung

Haft des Tartaros wieder frei gegeben hatte. Durch Geschenke machen sie ihn zutraulich; als er im Spiegel, den sie ihm geschenkt, den Widerschein seiner Gestalt betrachtet[1], überfallen sie ihn. Er entzieht sich ihnen in wechselnden Verwandlungen; zuletzt wird er, unter der Gestalt eines Stieres[2], überwältigt und in Stücke zerrissen, welche die wilden Feinde verschlingen. Nur das Herz rettet Athene; sie bringt es dem Zeus, der es verschlingt. Aus ihm entspringt der „neue Dionysos", des Zeus und der Semele Sohn, in dem Zagreus wieder 411 auflebt.

Die Sage von der Zerreissung des Zagreus durch die Titanen hatte schon Onomakritos dichterisch dargestellt[3]; sie blieb der Zielpunkt, auf den die orphischen Lehrdichtungen ausliefen; nicht allein in den Rhapsodien[4], sondern auch in älteren, von diesen ganz unabhängigen Ausbildungen orphischer Sage kam sie vor[5]. Dies ist eine im engeren Sinne religiöse

von der Entstehung der Menschen aus der Asche der Titanen, die nicht nur Olympiodor kennt (ad Phaed. p. 68 Finckh. S. Lobeck p. 566), sondern auch, aus den Rhapsodien (wie jedenfalls auch Olymp.), Proclus: ad Remp. 38, 8 Schöll. (vgl. p. 176, 13. 14). Es scheint demnach, dass Proclus (und vielleicht auch Arnobius) die καταταρτάρωσις der Titanen irrthümlich dem Zeus, statt dem Uranos, zugeschrieben hat.

[1] Nonn. *Dion.* 6, 173. Orph. *fr.* 195. Vielleicht richtig deutet Proclus diese Verdoppelung der Gestalt des Gottes im Spiegel auf den Beginn seines Eintrittes in die μεριστὴ δημιουργία. Anspielung auf eine ähnliche Deutung dieses Διονύσου κάτοπτρον schon bei Plotin. 36, 12 p. 247, 29 Kirchh. (s. Lobeck p. 555). Auch in dem seltsamen Bericht des Marsilius Ficinus über das *crudelissimum apud Orpheum Narcissi* (Zagreus ein anderer Narciss?) *fatum* (*fr.* 315. Vgl. Plotin. 1, 8 p. 10, 23 ff. Kh.)? Das Eingehen des Einen Weltgrundes in die Vielheit der Erscheinungen stellt zwar bestimmter erst die Zerreissung des Zagreus vor, aber es hat in dieser, symbolische Andeutungen häufenden Poesie nichts Auffallendes, wenn das gleiche Motiv, in anderer Einkleidung, auch vorher schon einmal flüchtig anklingend verwendet wird.

[2] Nonn. *Dion.* 6, 197 ff.

[3] Paus. 8, 37, 5.

[4] S. Procl. in *fr.* 195. 198. 199. Jedenfalls also den Rhapsodien folgt Nonnus, *Dionys.* 6, 169 ff.

[5] Kallimachos, Euphorion wussten von der Zerreissung des Gottes durch die Titanen: Tzetz. ad. Lycophr. 208 (aus dem vollständigeren

Sage. Deutlich tritt ihr ätiologischer Charakter hervor[1], ihre Bestimmung, die heilige Handlung der Zerreissung des Gottstieres in den nächtlichen Bakchosfeiern aus der Legende von den Leiden des Dionysos-Zagreus nach ihrer religiösen Bedeutung zu erläutern.

Wurzelt aber hienach die Sage in altthrakisch rohem Opferbrauche[2], so steht sie mit ihrer Ausführung ganz in 412 hellenischen Gedankenkreisen; und in dieser Verbindung erst ist sie orphisch. Die schlimmen Titanen gehören ächt griechischer Mythologie an[3]. Hier zu Mördern des Gottes geworden, stellen sie die Urkraft des Bösen vor[4]. Sie zerreissen den

---

Etymol. M). Jedenfalls nicht aus den Rhapsodien kennen diese Sage auch Diodor. 5, 75, 4; Cornut. 30 (p. 62, 10 Lang); Plutarch *de es. carn.* 1, 7, p. 996 C; *de Is. et Osir.* 36 p. 364 F; Clemens Alex. (Orph. *fr.* 196. 200). — Eine flüchtige carricaturartige Zeichnung auf einer in Rhodos gefundenen, vielleicht in Attika verfertigten Hydria aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts wird im *Journal of hell. studies* XI (1890) p. 243 ff. als eine Darstellung der Zerreissung des Zagreus nach orphischer Dichtung gefasst. Aber das Bild stimmt in keinem einzigen Punkte mit dem angeblich darauf dargestellten Gegenstand überein; die Deutung kann nicht richtig sein.

[1] Ein richtiger ἱερὸς λόγος (wie ihn Orphiker z. B. auch über das Verbot, in Wollenkleidern sich bestatten zu lassen, hatten. Herodot 2, 81 extr.), d. h. eine mythisch-legendarische Begründung ritualer Acte.

[2] Dass auch die orphischen ὄργια die Zerreissung des Stiers, nach altthrakischem Gebrauch, kannten, lässt sich vielleicht daraus schliessen, dass den Orpheus selbst in der Sage Zerreissung durch die Mänaden trifft. Der Priester tritt an die Stelle des Gottes, erleidet was nach den von ihm celebrirten δρώμενα der Gott erleidet: so geschieht es ja vielfach. So denn Ὀρφεὺς ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν λέγεται τῷ σφετέρῳ θεῷ (Procl. ad Plat. Rem. p. 398). Dass der in den bakchischen Orgien zerrissene Stier den Gott selbst vorstellte (und dies nicht allein im orphischen, sondern von jeher im thrakischen Dienst), war den Alten vollkommen gegenwärtig; es wird mehrfach ausgesprochen (z. B. bei Firmic. Mat. *error. prof. rel.* 6, 5), ganz besonders deutlich aber in dem orphischen ἱερὸς λόγος ausgedrückt.

[3] Die Einführung der aus hellenischer Mythologie herübergenommenen Titanen in den thrakischen Mythus bezeichnet als das Werk des Onomakritos ganz bestimmt Pausanias 8, 37, 5.

[4] Τιτῆνες κακομῆται, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες *fr.* 102. ἀμείλιχον ἦτορ ἔχοντες καὶ φύσιν ἐκνομίην *fr.* 97. Schon bei Hesiod sind die Titanen dem

Einen in viele Theile: durch Frevel verliert sich das Eine Gotteswesen in die Vielheit der Gestalten dieser Welt[1]. Es ersteht als Einheit wieder in dem neu aus Zeus entsprossenen Dionysos. Die Titanen aber — so lautete die Sage weiter —, welche die Glieder des Gottes verschlungen hatten, zerschmettert Zeus durch seinen Blitzstrahl; aus ihrer Asche entsteht das Geschlecht der Menschen, in denen nun, ihrem Ursprung gemäss, das Gute, das aus Dionysos-Zagreus stammte, bei- 413 gemischt ist dem bösen, titanischen Elemente[2].

Vater verhasst als δεινότατοι παίδων (*Theog.* 155). Τιτανικὴ φύσις die schlimme, aller Eidtreue abgeneigte: Plato, *Leg.* 3, 701 C (Cic. *de leg.* 3 § 5). *Impios Titanas* Horat. *c.* 3, 4, 42.

[1] Neoplatonisch subtilisirt wird diese Deutung des διαμελισμός des Zagreus bei den Benutzern der orphischen Rhapsodien oft vorgetragen: s. Lobeck 710ff. Aber ähnlich auch schon bei Plutarch (*EI ap. D.* 9), und es ist nicht zu verkennen, dass diese Deutung (von ihrer platonisirenden Einhüllung befreit) wirklich den Sinn ausspricht, dem die Sage nach der Absicht ihrer Erfinder dienen sollte. Dass eine Vorstellung, nach der das Sonderdasein der Dinge durch einen Frevel in der Welt gekommen ist, Theologen des sechsten Jahrhunderts keineswegs fremd sein musste, wird man zugeben, wenn man sich der Lehre des Anaximander erinnert, nach der die aus dem Einen ἄπειρον hervorgegangenen Vielheiten der Dinge eben hiemit eine ἀδικία begangen haben, für die sie „Busse und Strafe“ zahlen müssen (*fr.* 2 Mull.). Solche, die Naturvorgänge ethisirenden und damit personificirenden Vorstellungen werden dem Philosophen, zugleich mit dem quietistischen Hange, in dem sie wurzeln, eher aus den Phantasmen mystischer Halbphilosophen zugekommen sein als umgekehrt den Mystikern von dem Philosophen.

[2] S. die Berichte bei Lobeck 565f.; diese aus den Rhapsodien. Dass in den Rhaps. die Menschenentstehung stand, und weiterhin die Lehre von der Metempsychose u. s. w. ausgeführt wurde, geht aus Proclus ad Remp. 116, 12ff. Sch. hervor. Nur aus älterer orphischer Dichtung, jedenfalls nicht aus den Rhapsodien, ist diese Dichtung dem Dio Chrysost. 30 p. 333, 4ff. zugekommen. Auch Plutarch will jedenfalls auf sie anspielen, *de esu carn.* 1, 7 p. 996 c: τὸ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, wohl auch Oppian, *Hal.* 5, 9. 10. Vielleicht auch Aelian *fr.* 89 p. 230, 19f. Herch. (s. Lobeck 567 g). Schon Worte des Xenokrates (*fr.* 20, p. 166 Heinz.) scheinen auf diesen orphischen Mythus anzuspielen. Die Rhapsodien folgen also auch hier älterer orphischer Lehre und Poesie. Aus später Zeit *hymn. Orph.* 37. Ein Nachklang der orphischen Dichtung ist vielleicht was (irrthümlich?) als hesiodische Ueberlieferung vorträgt Nicander, *Ther.* 8ff.

Mit der Herrschaft des neu erzeugten Dionysos und der Entstehung der Menschen kam die Reihe der mythischen Begebenheiten in orphischer Dichtung zu Ende[1]. Wo der Mensch 414 eintritt in die Schöpfung[2], da beginnt die gegenwärtige Welt-

Gaben den Anlass zu der Ableitung des Menschengeschlechts von den Titanen ältere Phantasien, wie sie sich etwa ankündigen in Stellen wie hymn. Apoll. Pyth. 157f.: Τιτῆνές τε θεοὶ τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε? Homerisch ist das nicht (trotz des homerischen Zeus, πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), wiewohl möglicher Weise noch ganz anders gemeint als bei „Orpheus".

[1] Dionysos ist der letzte der göttlichen Weltherrscher: *fr.* 114; 190 (und daher δεσπότης ἡμῶν Procl. ad Cratyl. p. 59; 114. Freilich heisst bei Pr. auch z. B. Hermes ὁ δεσπότης ἡμῶν: ad Crat. p. 73). Dionys ist der sechste Herrscher: denn Zeus, ihm vorangehend, ist der fünfte: *fr.* 113 (85. 121. 122). Es wird gerechnet: 1. Phanes, 2. Nyx, 3. Uranos, 4. Kronos, 5. Zeus, 6. Dionysos. Das stellte Syrian fest (*fr.* 85; Proclus folgt seinem Lehrer: *fr.* 85; 121) und die Reste der Rhapsodien bestätigen es: *fr.* 86; 87; 96; 113. Es scheint aber wirklich, als ob Plato, wie Syrian annahm, dieselbe Anordnung in der ihm vorliegenden orphischen Theogonie gelesen habe. Zwar den von ihm citirten orphischen Vers: ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον (θυμόν Plut. *EI ap. D.* 15, sinnlos. Las er θεσμόν?) ἀοιδῆς lasen offenbar, wie ihr Schweigen hievon beweist, die Neoplatoniker nicht in der ihnen vorliegenden Form der Rhapsodien, aber dass die alte, von Plato gemeinte orphische Theogonie in der That ebenfalls sechs Göttergenerationen kannte (dem pythagoreischen τέλειος ἀριθμός zu Ehren?) und in der sechsten Generation zu Ende kam, haben sie doch richtig aus jenem Verse entnommen, den freilich Plato selbst, der ihn nur spielend anführt, in etwas anderem Sinne verwendet (Anders Gruppe, *Die rhapsod. Theog.* p. 693f.). Es liegt also wirklich hier ein bedeutendes Anzeichen für die Uebereinstimmung der Rhapsodien mit einer älteren orphischen Theogonie in dem Allgemeinsten des Aufbaues vor. Ob freilich die sechs Herrscher der von Plato benutzten Dichtung die gleichen waren wie die der Rhapsodien, das ist eine andere Frage; ob auch sie als letzten Herrn den Dionysos nannte, steht dahin; bei dem Vorrang, den orphischer Glaube dem Dionys einräumte, ist es aber sehr glaublich, dass es so war.

[2] Die von der Entstehung der Menschen aus der Titanenasche (oder dem Blute der Titanen) berichtenden Zeugen (Lobeck 565ff.) reden so, dass man annehmen muss, dies sei der erste Ursprung der Menschen überhaupt. Damit lässt sich nicht leicht vereinen, was Proclus, wie überall den Rhapsodien folgend, von dem goldenen und silbernen Menschengeschlecht unter Phanes und Kronos berichtet, dem erst als drittes und letztes τὸ τιτανικὸν γένος folgte: *fr.* 244 und namentlich ad Remp. 38,

periode; die Zeit der Weltrevolutionen ist abgeschlossen. Die Dichtung wendet sich nun dem Menschen zu, ihm sein Loos, seine Pflicht und sein Ziel offenbarend.

4.

Dem Menschen ist nach der Mischung der Bestandtheile, aus denen das Ganze seines Wesens zusammengesetzt ist, der Weg vorgeschrieben, den sein Streben zu gehen hat. Er soll sich befreien von dem titanischen Elemente und rein zurückkehren zu dem Gotte, von dem in ihm ein Theil lebendig ist[1]. Die Unterscheidung des Titanischen und Dionysischen im Men- 415 schen drückt die volksthümliche Unterscheidung zwischen Leib und Seele in allegorischer Einkleidung aus, die zugleich eine tief begründete Werthabstufung dieser zwei Seiten menschlichen Wesens bezeichnen will. Der Mensch soll, nach orphischer Lehre, sich frei machen von den Banden des Körpers, in denen die Seele liegt wie der Gefangene im Kerker[2]. Sie

---

6 ff. Sch. Von θνητοί schon unter Phanes redet der Vers bei Syrian ad Ar. *Metaph.* 935 a, 22 Us. (*fr.* 85). Ob diese verbesserte Gestaltung der hesiodischen Sage von den Menschengeschlechtern, aus einer älteren orphischen Theogonie (die vielleicht Lactantius benutzt: *fr.* 243, vgl. *fr.* 248) auch mit aufgenommen, in den Rhapsodien unausgeglichen neben der Sage von der ersten Entstehung von Menschen aus der Asche der Titanen stand, oder wie etwa diese schwer vereinbarten Berichte dennoch mit einander ins Gleiche gesetzt waren, das entgeht uns. (Wohl aus einer Schilderung des langen Lebens ältester Menschengeschlechter stammt *fr.* 246 [Plut.]: s. Lobeck p. 513. Eine Abstufung mehrerer γενεαί vor dem titanischen Geschlecht setzt diese Schilderung nicht nothwendig voraus.)

[1] μέρος αὐτοῦ (τοῦ Διονύσου) ἐσμέν (nach orphischer Lehre) Olympiodor. ad Plato, *Phaed.* p. 3 Finckh. ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστιν καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου. Procl. ad *Cratyl.* p. 82 (ρλγ). — Zerreissung, Wiederzusammensetzung und Wiederbelebung des Dionysos pflegen die Hellenen εἰς τὸν περὶ ψυχῆς λόγον ἀνάγειν καὶ τροπολογεῖν. Orig. c. *Cels.* 4, 17 p. 21 Lomm.

[2] οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα meinen, dass die Seele den Leib περίβολον ἔχει, δεσμωτηρίου εἰκόνα. Plato, *Cratyl.* 400 C. Gewiss also ebenfalls orphisch (wie auch die Scholien angeben) ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν

hat aber einen langen Weg bis zu ihrer Befreiung zu vollenden. Sie darf nicht selbst ihre Bande gewaltsam lösen[1]; und der natürliche Tod löst sie nur für kurze Zeit. Denn die Seele muss aufs Neue sich in einen Körper verschliessen lassen. Wie sie, ausgetreten aus ihrem Leibe, frei im Winde schwebt, wird sie im Hauche des Athems in einen neuen Körper hineingezogen[2]; und so durchwandert sie, wechselnd zwischen fessel-

τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι κτλ. Plato, *Phaed.* 62 B. S. Lobeck 795 f.

[1] *fr.* 221 (Plato, *Phaed.* 62 B mit Schol.). Der gleiche Ausspruch des Philolaos ist nach dem Zusammenhang der platonischen Auseinandersetzungen, *Phaed.* 61 E—62 B, offenbar aus dem Spruch der orphischen ἀπόρρητα erst abgeleitet (so wie Phil. selbst sich ja für die, hiemit unlöslich verbundene Lehre von der Einschliessung der ψυχή in das σῆμα des σῶμα auf die παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις beruft, *fr.* 23 Mull.). Die Lehre blieb dann pythagoreisch: s. Euxitheos Pyth. bei Klearch. Athen. 4, 157 C. D.; Cic. *Cat. mai.* 20. Sie hatte einigen Boden auch in volksthümlichem Glauben und Rechtsgebrauch. S. I 217, 5.

[2] So die Ὀρφικὰ ἔπη καλούμενα bei Aristot. *de an.* 1, 5, p. 410 b, 28 ff.: τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. (Die antiken Ausleger bringen nichts Neues hinzu.) ἐκ τοῦ ὅλου bedeutet wohl ganz unschuldig: aus dem Weltraum. Die ἄνεμοι als dämonische Mächte gedacht, den Τριτοπάτορες untergeben und verwandt: s. I 248, 1. Wie diese Vorstellung mit anderen orphischen Glaubenssätzen (von der Läuterung der Seelen im Hades u. s. w.) sich ausglich, wissen wir nicht. Ersichtlich nur ein Versuch solcher Ausgleichung ist es, wenn nach den Rhapsodien (*fr.* 224) die aus Menschen im Tode scheidenden Seelen zunächst in den Hades geführt werden, die Seelen, die in Thieren gewohnt haben, in der Luft flattern εἰσόκεν αὐτὰς ἄλλο ἁφαρπάζῃ μίγδην ἀνέμοιο πνοῇσιν. Aristoteles weiss nichts von solcher Beschränkung. Plato, *Phaed.* 81 D. (etwas anders 108 A. B) droht, wie es scheint mit freier Benutzung orphischer Vorstellungen, a l l e n μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ψυχαί ähnliches Schicksal an, wie die Rhaps. den Thierseelen. (Annehmen liesse sich ja, dass die ψυχαί, aus dem Hades zu neuer ἐνσωμάτωσις wieder entlassen, zunächst eben im Winde um die Wohnplätze der Lebenden schweben und so denn in einen neuen Leib eingeathmet werden. Wobei immer noch ein prädestinirtes Zusammenkommen einer bestimmten Seele mit dem ihrem Läuterungszustande entsprechenden σῶμα denkbar bliebe.) — Einigen Einfluss auf die Einwurzelung der Vorstellung vom Luftaufenthalt der ψυχαί in späterer orphischer Dichtung mag auch das fast populär gewordene (von Stoikern nicht zuerst aufgestellte, aber besonders befestigte) Philosophem von dem Auf-

losem Sonderleben und immer neuer Einkörperung, den weiten 416
„Kreis der Nothwendigkeit", als Lebensgenossin vieler Leiber von Menschen und Thieren. Hoffnungslos scheint sich das „Rad der Geburten"[1] in sich selbst zurückzudrehen; in orphischer Dichtung (und dort vielleicht zuerst) taucht der trostlose Gedanke einer, beim Zusammentreffen gleicher Bedingungen immer gleichen Wiederholung aller schon durchlebten Lebenszustände auf[2], eines auch den Menschen in den Wirbel

---

schweben der πνεύματα in ihr Element, den Aether (wovon unten ein Wort), gewonnen haben. Und da nun einmal das Seelenreich zum Theil in die Luft verlegt war, so deutete diese spätorphische Dichtung auch den einen der vier Flüsse des Seelenreiches, den Ἀχέρων, als den ἀήρ (*fr.* 155. 156 [Rhaps.]). Hierin eine Erinnerung an eine angeblich uralte Vorstellung zu sehen, nach der auch der Okeanos eigentlich am Himmel floss u. s. w., ist trotz Bergks phantasievollen Ausführungen (*Opusc.* 2, 691 ff. 696) keinerlei Grund. Die Emporhebung des Seelenreiches in das Luftmeer ist unter Griechen überall Ergebniss verhältnissmässig später, sehr nachträglich erst angestellter Speculation. Man könnte sogar fragen, ob nicht bei der Versetzung des Okeanos (= Milchstrasse?) an den Himmel ägyptische Einflüsse (jedenfalls spät) eingewirkt haben. Den Aegyptern ist ja der Nil am Himmelsgewölbe ganz geläufig.

[1] κύκλος τῆς γενέσεως (*fr.* 226), ὁ τῆς μοίρας τροχός, *rota fati et generationis.* S. Lobeck 797 ff.

[2] οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν (πολλάκις) ἠδ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναί τε θύγατρες γίγνοντ' ἀλλήλων μεταμειβομένῃσι γενέθλαις *fr.* 225 222. (Rhaps.) Hierin ist (wie Lobeck 797 treffend erklärt) das Dogma von der periodischen Wiederkehr völlig gleicher Weltverhältnisse angedeutet. Mit der Seelenwanderungslehre hing die Lehre von der völligen παλιγγενεσία oder ἀποκατάστασις ἁπάντων (s. Gataker ad Marc. Anton. p. 385) eng und fast nothwendig zusammen (unlogisch ist eigentlich vielmehr die Annahme der Durchbrechung der Kreisbewegung bei Ausscheidung einzelner Seelen). Sie fand sich daher bei Pythagoreern, denen sie schon Eudemos *fr.* 51 Sp. zuschreibt (s. Porphyr. *v. Pyth.* 19 p. 26, 23 ff. N. Pythagorisirend noch spät Synesius, *Aegypt.* 2, 7 p. 62 f. Krab.); von den Pythagoreern entlehnte sie die Stoa (vornehmlich Chrysipp), die sich nach ihrer Art in der pedantisch folgerichtigen Ausführung der barocken Vorstellung gefiel. (Nach stoischem Vorgang wieder Plotin, XVIII. Kirchh., wohl auch die *genethliaci,* von denen Varro bei Augustin *civ. dei* 22, 28 redet.) Es ist wenigstens durchaus glaublich, dass die Orphiker diese Theorie schon früh ausgebildet (nicht etwa erst den Stoikern entlehnt) haben. Es finden sich auch Spuren der Lehre vom grossen Weltjahre

417 seiner ziellosen Selbstumkreisung ziehenden, ewig zum Anfang zurückkehrenden Naturlaufes.

Aber es giebt für die Seele eine Möglichkeit, diesem Gefängnisse der ewigen Wiederkunft aller Dinge zu entspringen; sie hat die Hoffnung „aus dem Kreise zu scheiden und aufzuathmen vom Elend“[1]. Zu freier Seligkeit geschaffen, kann sie den ihrer unwürdigen Daseinsformen auf Erden zuletzt sich entschwingen. Es giebt eine „Lösung“; aber die Menschen, blind und unbedacht, können sich selbst nicht helfen, kaum wenn das Heil zur Hand ist, sich ihm zuwenden[2].

Das Heil bringt Orpheus und seine bakchischen Weihen; Dionysos selbst wird seine Verehrer aus dem Unheil und dem 418 endlosen Qualenweg erlösen. Nicht eigener Kraft, der Gnade „erlösender Götter“ soll der Mensch seine Befreiung verdanken[3]. Der Selbstverlass des alten Griechenthums ist hier gebrochen; schwachmüthig sieht der Fromme nach fremder Hilfe aus; es bedarf der Offenbarungen und Vermittlungen „Orpheus des Gebieters“[4], um den Weg zum Heil zu finden, und ängstlicher Beachtung seiner Heilsordnung, damit man ihn gehen könne.

(die mit der von der ἀποκατάστασις τῶν ἁπάντων stets eng zusammenhängt) in orphischer Ueberlieferung: Lobeck 792 ff.

[1] κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος las wohl Proclus (*fr.* 226) ad Tim. p. 330 B (das ἂν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι — so accentuirt Schneider dort richtig — stammt von Pr., der den Vers in seine Satzbildung einfügt. Also nicht αὖ λῆξαι mit Gale und Lobeck p. 800). Hier ist Subject die betende Seele. Dagegen in der Form, die Simplicius (*fr.* 226) bewahrt hat: κύκλου τ' ἀλλῦσαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος sind Subject die angerufenen Götter, Objekt die ψυχή. Beidemale ist die Befreiung aus dem Kreise als Gnade der Gottheit bezeichnet.

[2] *fr.* 76. Wohl den orphischen Versen (οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος κτλ.) nachgeahmt sind die Verse des ***carmen aureum*** 55 ff. (p. 207 Nauck.). Der Sinn ist: wenige achten des Heils, das ihnen Orpheus (oder Pythagoras) bringt, die ὅσιοι bilden stets eine kleine Minderheit.

[3] *fr.* 208. 226. Διόνυσος λυσεύς, λύσιος, θεοὶ λύσιοι. S. Lobeck 809 f. Vgl. auch *fr.* 311 (Ficin.).

[4] Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε — Eurip. ***Hippol.*** 950 (ἄναξ, nicht δεσπότης: v. 87).

Nicht die heiligen Orgien allein, wie sie Orpheus geordnet hat, bereiten die Erlösung vor, ein ganzes „orphisches Leben“ [1] muss sich aus ihnen entwickeln. Die Askese ist die Grundbedingung des frommen Lebens. Sie fordert nicht Uebung bürgerlicher Tugenden, nicht Zucht und sittliche Umbildung des Charakters ist nothwendig; die Summe der Moral ist hier Hinwendung zum Gotte [2], Abwendung nicht von den sittlichen Verfehlungen und Irrgängen im irdischen Dasein, sondern von dem irdischen Sein selbst, Abkehr von allem, was in die Sterblichkeit und das Leibesleben verstrickt. Der grimmige Ernst freilich, mit dem die Büsser Indiens den eigenen Willen vom Leben abreissen, an das er mit klammernden Organen sich festhält, fand unter Griechen, dem Volke des Lebens, auch bei weltverneinenden Asketen keine Stelle. Die Verschmähung der Fleischnahrung war die stärkste und auffallendste Enthaltung der orphischen Asketen [3]. Im Uebrigen hielten sie sich

---

[1] Ὀρφικὸς βίος. Plato, *Leg.* 6, 782 C. S. Lobeck 244 ff.

[2] Das pythagoreische ἕπου θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ (Jamblich. *V. P.* 137 aus Aristoxenus) könnte man auch den Orphikern zum Wahlspruch geben.

[3] ἄψυχος βορά der Orphiker: Eurip. *Hippol.* 951 Plato, *Leg.* 6, 782 C. D. Vgl. Lobeck p. 246. So ist auch zu verstehen Arist. *Ran.* 1032: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων (d. h. der Nahrung von getödteten Thieren) τ' ἀπέχεσθαι. — Horat. *A. P.* 391 f.: ***silvestris homines — caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,*** will jedenfalls nicht von den vegetarianischen Ritualgesetzen des „Orpheus“ reden, sondern von ehemaligem Kannibalismus der Menschheit, den O. beseitigt habe. Da dem Orpheus solches sonst nirgends zugeschrieben wird, kann man leicht an eine missdeutende Anspielung des Horaz auf die eben angeführten Worte des Aristophanes denken. Doch ist es nicht unmöglich, dass H. sich orphischer Verse erinnerte, in denen wirklich etwas seinem Bericht Aehnliches von Orpheus erzählt wurde: das orphische Bruchstück bei Sext. Emp. ***math.*** 2, 31; 9, 15 (s. Lobeck p. 246) könnte aus gleichem Zusammenhang genommen sein. S. Maass, *Orpheus* 77. (Die berühmten Ausführungen des Kritias und des Moschion haben aber schwerlich mit orphischem etwas zu thun, vielmehr mit den Speculationen der Sophistik und — wie später der Epikureer — des Demokrit über die aus geringen und rohen Anfängen — keineswegs aus einem goldenen Zeitalter, von dem auch die Orphiker redeten — allmählich hervorgegangene Bildung des Menschengeschlechts.)

im Wesentlichen rein von solchen Dingen und Verhältnissen, die das Hangen an der Welt des Todes und der Vergänglich-
419 keit mehr in religiöser Symbolik vorstellten, als thatsächlich in sich fassten. Die längst ausgebildeten Vorschriften des priesterlichen Reinheitsrituals wurden hier ergriffen und vermehrt[1]; aber sie gewannen eine erhöhete Bedeutung. Nicht von dämonischen Berührungen sollen sie den Menschen befreien und reinigen; sie machen die Seele selbst rein[2], rein von dem Leibe und seiner befleckenden Gemeinschaft, rein vom Tode und dem Gräuel seiner Herrschaft. Zur Busse einer „Schuld" ist die Seele in den Leib gebannt[3], der Sünde Sold ist hier das Leben auf Erden, welches der Seele Tod ist. Die ganze Mannichfaltigkeit des Daseins, der Unschuld ihrer Folge von Ursache und Wirkung entkleidet, erscheint diesen Eiferern unter der einförmigen Vorstellung einer Verknüpfung von Schuld und Busse, Befleckung und Reinigung. Mit der

---

[1] Verbot der Beerdigung in Wollkleidern: Herod. 2, 81 (jedenfalls damit den Abgeschiedenen nichts θνησείδιον anhafte). Verbot, Eier zu essen: s. Lobeck 251 (Eier sind Bestandtheile der Todtenopfer und Nahrung der χθόνιοι, und darum verboten: so richtig Lobeck 477). Auch orphische (wie sonst pythagoreische) Verse verboten, Bohnen zu essen (s. Lobeck 251 ff.; Nauck, Jamblich. *V. Pyth.* p. 231 f.): der Grund ist auch hier, dass die Bohnen, als Bestandtheil chthonischer Opfer *putantur ad mortuos pertinere* (Fest.). S. Lobeck 254. Vgl. Crusius, *Rhein. Mus.* 39, 165. Es sind überall die gleichen Gründe, aus denen theils in pythagoreischen Satzungen (s. Lobeck 247 ff.), theils in mystischem Cult der χθόνιοι (s. *Rhein. Mus.* 25, 560; 26, 561) gewisse Speisen untersagt wurden: weil sie zu Opfern für Unterirdische, πρὸς τὰ περίδειπνα καὶ τὰς προκλήσεις τῶν νεκρῶν verwendet, oder auch nur mit Namen genannt wurden, die (wie ἐρέβινθος, λάθυρος) an ἔρεβος und λήθη anklingen (Plut. *Quaest. Rom.* 95). Die „Reinheit" fordert vor Allem das Abschneiden jedes Vereinigungsbandes mit dem Reiche der Todten und der Seelengötter.

[2] Vgl. *fr.* 208.

[3] Die Seele ist in den Leib eingeschlossen ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς (nach den ἀμφὶ Ὀρφέα), ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν. Plato, *Cratyl.* 400 C. Die nähere Bezeichnung dieser „Schuld" der Seele in orphischer Mythologie ist uns nicht erhalten. Das Wesentliche ist aber, dass nach dieser Lehre das Leben im Leibe der Naturbestimmung der Seele nicht gemäss, sondern zuwider ist.

Kathartik tritt hier die Mystik in einen engen Bund. Die Seele, die aus dem Göttlichen kommt und zurückstrebt zu Gott, hat auf Erden keine Aufgabe weiter zu erfüllen (und eben darum keiner Moral zu dienen); vom Leben selbst soll sie frei und rein von allem Irdischen werden.

Und die Orphiker sind es, die sich allein oder vor Anderen mit dem Namen der „Reinen“ grüssen dürfen[1]. Den nächsten 420 Lohn seiner Frömmigkeit erntet der in den orphischen Weihen Geheiligte in dem Zwischenreich, in das die Menschen nach dem irdischen Tode einzugehen haben. Wenn der Mensch gestorben ist, führt „die unsterbliche Seele“ Hermes in die Unterwelt[2]. Schrecken und Wonnen des unterirdischen Reiches offenbarten eigene Dichtungen des orphischen Kreises[3]; was von diesen Verborgenheiten die orphischen Weihepriester verkündigten, in grober Handgreiflichkeit die Verheissungen der eleusinischen Mysterien überbietend, mag der populärste, wenn auch nicht der originellste Theil der orphischen Lehre gewesen sein[4]. Im Hades wartet der Seele ein Gericht: nicht volksthümlicher

---

[1] συμπόσιον τῶν ὁσίων Plato, *Rep.* 2, 363 C. ὁσίους μύστας *hymn. Orph.* 84, 3. S. I 288, 1.

[2] ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον *fr.* 224 (ἀθάνατος würde man als Beiwort der ψυχή bei Homer vergeblich suchen). Hermes χθόνιος (pythagoreisch: Laert. D. 8, 31) geleitet die Seelen hinab in den Hades und (zu neuen ἐνσωματώσεις) auch wieder nach oben: *hymn. Orph.* 57, 6 ff.

[3] Vornehmlich die κατάβασις εἰς Ἅιδου (Lobeck 373. Vgl. I 302, 2). Der Abstieg ging durch die Schlucht am Taenaron: s. I 213, 1 und vgl. Orph. *Argon.* 41. — Auch andere orphische Gedichte mögen von diesen Dingen gehandelt haben. πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν Ἅιδου πραγμάτων τῷ τῆς Καλλιόπης: Julian. *or.* 7 p. 281, 3 Hertl.

[4] λύσεις καὶ καθαρμοὶ Lebender und schon Gestorbener durch orphische Priester: Plato, *Rep.* 2, 364 E. Lohn der Geweiheten im Hades: s. die Anekdoten von Leotychides II. bei Plut. *apophth. Lacon.* 224 E.: von Antisthenes bei Laert. Diog. 6, 4. Wer an die Fabeln vom zuschnappenden Kerberos, von dem Wassertragen in das durchlöcherte Fass (s. I 327) glaubt, sucht hiegegen Schutz in τελεταὶ καὶ καθαρμοί: Plut. *ne p. q. suav. v. sec. Epic.* 27, p. 1105 B. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele begründet auf den Dionysosmysterien: Plut. *consol. ad. uxor.* 10 p. 611 D.

Vorstellung, sondern „heiliger Lehre“ [1] dieser Sectirer verdankt der Gedanke einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Seelenreiche seine Begründung und Ausführung. Dem Frevler wird Strafe und Reinigung im tiefsten Tartarus [2]; die in 421 orphischen Orgien nicht Gereinigten liegen im Schlammpfuhl [3]; „Schreckliches erwartet“ [4] den Verächter des heiligen Dienstes. Nach einer in antiker Religion ganz vereinzelt stehenden Vorstellung können „Reinigung und Lösung“ von Frevelthaten und den Strafen, die diesen im Jenseits folgen, auch für vorangegangene Verwandte durch Betheiligung der Nachkommen an orphischem Dienst von den Göttern erlangt werden [5]. Das aber ist der Lohn der eigenen Theilnahme an den orphischen Weihen, dass wer in ihnen nicht nur Narthexschwinger, sondern wahrer Bakchos [6] geworden ist, „sanfteres Loos“ hat im Reiche der Unterirdischen, die er verehrt hat auf Erden, „auf der schönen Wiese am tiefströmenden Ache-

---

[1] Bezeichnend ist, wie der Glaube an Gericht und Strafen der ψυχαί bei [Plato] *Epist.* 7, 335 A begründet wird — nicht auf volksthümliche Annahme oder auf Dichtererklärung, sondern auf παλαιοί τε καὶ ἱεροὶ λόγοι. Vgl. I 310 ff.

[2] *fr.* 154 (Strafe des gegen die Eltern Frevelnden im Hades? *fr.* 281).

[3] S. I 313, 1.

[4] δεινὰ περιμένει —: Plato, *Rep.* 2, 365 A. — Vgl. *fr.* 314 (Ficin).

[5] *fr.* 208 (Rhaps.) ὄργια τ' ἐκτελέσουσι (ἄνθρωποι), λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι· σὺ (scil. Dionysos) δὲ τοῖσιν (Dat. commodi), ἔχων κράτος, οὕς κ' ἐθέλῃσθα λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου (der Wiedergeburten). Dass diese Lehre von der Kraft der Fürbitte für „arme Seelen“ Verstorbener altorphisch war, geht hervor aus dem, was Plato, *Rep.* 2, 364 B. C; 364 E, 365 A von den von Orphikern verheissenen λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ Lebender und Todter, der ἀδικήματα αὐτοῦ ἢ προγόνων sagt (bei Plato selbst, im *Phaedon,* hat man irrthümlich diese Lehre finden wollen). — Gnostische, altchristliche Vorstellungen verwandter Art: Aurich, *D. ant. Mysterienw.* 87, 4: 120 Anm. Aber schon im Rigveda (7, 35, 4) die Vorstellung, dass „der Frommen fromme Werke“ Anderen zum Heil dienen können (vgl. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 289). Religiöse Werkheiligkeit scheint überall solche Gedanken leicht hervorzurufen.

[6] πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι κτλ. war ein orphischer Vers. Lobeck 809. 813 f.

ron“ [1]. Die selige Zuflucht liegt nun, da sie nur frei gewordene Seelen aufnimmt, nicht mehr, wie das homerische Elysion, auf der Erde, sondern drunten im Reiche der Seelen. Dort wird der Geweihete und Gereinigte in Gemeinschaft mit den Göttern der Tiefe wohnen [2]. Man meint nicht griechische, sondern thrakische Idealvorstellungen zu vernehmen, wenn man hört von dem „Mahl der Reinen“ und der ununterbrochenen Trunkenheit, deren sie geniessen [3].

Aber die Tiefe giebt zuletzt die Seele dem Lichte zurück; 422 drunten ist ihres Bleibens nicht. Dort lebt sie nur in der Zwischenzeit, die den Tod von der nächsten Wiedergeburt trennt. Den Verworfenen ist dies eine Zeit der Läuterung und Strafe; mit dem grässlich lastenden Gedanken ewiger Höllenstrafen können die Orphiker ihre Gläubigen noch nicht beschwert haben. Denn wieder und wieder steigt die Seele ans Licht hinauf, um in immer neuen Verkörperungen den Kreis der Geburten zu vollenden. Nach ihren Thaten im früheren Leben wird ihr im nächsten Leben vergolten werden; was er damals Anderen gethan, genau dieses wird der Mensch jetzt erleiden müssen [4]. So erst zahlt er volle Busse für alte Schuld;

---

[1] *fr.* 154.

[2] ὁ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε (εἰς Ἅιδου) ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. — *fr.* 228 (Plato).

[3] συμπόσιον τῶν ὁσίων im Hades, μέθη αἰώνιος ihr Lohn: Plato, *Rep.* 2, 363 CD (vgl. Dieterich, *Nekyia* 80 Anm.). Plato nennt dort Musaeos und dessen Sohn (Eumolpos) als Verkündiger dieser Verheissungen, und stellt diesen mit οἱ δέ andere entgegen, die anderes verhiessen, vielleicht andere orphische Gedichte (vgl. *fr.* 267). Aber Musaeos, wie er bei Plato stets eng mit Orpheus verbunden vorkommt (*Rep.* 2, 364 E; *Prot.* 316 D; *Apol.* 41 A; *Ion.* 536 B), vertritt zweifellos auch hier orphische Dichtung (unter seinem Namen hatte man eine Literatur wesentlich orphischen Charakters). Und so scheint Plutarch, *Compar. Cim. et Lucull.* 1 mit Recht dem bei Plato genannten Μουσαῖος einfach τὸν Ὀρφέα zu substituiren.

[4] Plato, *Leg.* 9, 870 DE; genauer ausgeführt für einen einzelnen Fall, aus gleicher Quelle (νόμῳ — τῷ νῦν δή [= p. 870 DE] λεχθέντι), p. 872 DE, 873 A. — Die Vorstellung einer solchen religiös-rechtlichen *talio* ist auch in Griechenland populär (s. unten p. 163, 2). Oft wird z. B. in Racheflüchen dem Thäter genau das angewünscht, was er den Anderen

der „dreimal alte Spruch“: was du gethan, erleide, bewahrheitet sich an ihm noch in ganz anderer Lebendigkeit als durch alle Qualen im Schattenreiche geschehen könnte. So wird sicherlich auch dem Reinen durch steigendes Glück in künftigen Geburten gelohnt. Wie sich die Stufenleiter des Glückes phantastisch aufbaute, entgeht unserer Kenntniss[1].

Die Seele ist unsterblich; auch der Sünder und Unerlöste kann nicht untergehen, Hades und Erdenleben hält sie in ewigem Kreislauf gebannt, und das ist ihre Strafe. Aber der 423 geheiligten Seele kann nicht Hades, nicht Erdenleben den höchsten Kranz bieten. Ist sie in orphischen Weihen und orphischem Leben rein und aller Flecken ledig geworden, so wird sie, von Wiedergeburt befreit, aus dem Kreise des Werdens und Vergehens ausscheiden. Die „Reinigung“ wird zur endlichen Erlösung. Die Seele entschwingt sich den Niederungen des Erdenlebens, nicht um in Nichts zu vergehen in endgiltigem Tode, denn nun erst lebt sie wahrhaft, im Leibe war sie eingesenkt wie der Leichnam im Grabe[2]. Das war ihr Tod, wenn sie in den irdischen Leib eintrat. Nun ist sie frei und wird nie mehr den Tod erleiden, sie lebt ewig wie Gott, die sie selbst vom Gotte stammt und göttlich ist. Ob die Phantasie dieser Theosophen es wagte, sich in bestimmter Vergegenwärtigung bis in die Höhen seligen Gottlebens zu verlieren, wissen wir nicht[3]. Wir hören in den Resten ihrer

---

erleiden macht. Beispiele aus Sophokles (am nachdrücklichsten *Trach.* 1039 f.) bei G. Wolff zu Soph. *Aias* 839. Aeschyl. *Choeph.* 309 ff. *Agam.* 1430. — Neoplatonisch: Plotin. 42, 13 p. 333 Kchh. Porphyr. und Jamlich. bei Aeneas Gaz. *Theophor.* p. 18.

[1] Man darf aber glauben, dass die Phantasien der Orphiker hier den Ausführungen des Empedokles, Plato u. A. über die Reihenfolge der Geburten ähnlich waren.

[2] σῶμα-σῆμα orphisch: Plato, *Cratyl* 400 C.

[3] Gänzliches Ausscheiden aus der Welt der Geburten und des Todes stellt ja das κύκλου τε λῆξαι — (*fr.* 226) den orphisch Frommen bestimmt in Aussicht. Die positive Ergänzung zu dieser negativen Verheissung bietet uns kein Bruchstück deutlich dar (auch Rückkehr der Einzelseelen zu der Einen Seele des Alls wird nirgends angedeutet: wie-

Erdichtungen von Sternen und Mond als anderen Welten[1], vielleicht als Wohnplätzen der verklärten Geister[2]. Vielleicht auch entliess der Dichter die aus ihrer letzten Lebenshaft entfliehende Seele ohne ihr nachblicken zu wollen in den ungebrochenen Glanz der Gotteswelt, den kein irdisches Auge verträgt.

5.

Dies ist im Aufbau der orphischen Religion der alles zu- 424 sammenhaltende Schlussstein: der Glaube an die göttlich unsterbliche Lebenskraft der Seele, der die Verbindnng mit dem Leibe und seinen Trieben eine hemmende Fessel, eine Strafe ist, deren sie, zu vollem Verständniss ihrer selbst erweckt, ledig zu werden strebt, um in freier Kraft ganz sich selbst anzugehören. Deutlich ist der volle Gegensatz dieses Glaubens zu den Vorstellungen homerischer Welt, die der von den Kräften des Leibes verlassenen Seele nur ein schwaches Schattenleben bei halbem Bewusstsein zutraute, und eine Ewigkeit göttergleich vollkräftigen Lebens nur da sich denken konnte, wo Leib und Seele, das zwiefache Ich des Menschen, in unlösbarer Gemeinschaft dem Reiche der Sterblichkeit entrückt wäre. Grund und Ursprung des so ganz anders gearteten orphischen Seelenglaubens lehren die orphischen Sagen

---

wohl orphische Mythen — wohl späterer Entstehung — auf solche Emanationslehre und endliche Remanation hinzuführen scheinen).

[1] *fr.* 1. 81. Den Mond hielten ja auch Pythagoreer (besonders Philolaos) und Anaxagoras für bewohnt, gleich der Erde.

[2] So wenigstens Pythagoreer, auch spätere Platoniker (S. *Griech. Roman.* 269. Wyttenb. zu Eunap. *Vit. Soph.* p. 117). Aber schon Plato setzt im Timaeus, besonders 42 B, eine solche Vorstellung voraus. Sie konnte längst dem Volksglauben der Griechen (wie anderer Völker: vgl. Tylor, *Prim. Cult.* 2, 64) vertraut sein und von daher den Ophikern zugekommen sein (ähnlich, wiewohl nicht gleich, ist der Volksglaube ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ᾽ ὅταν τις ἀποθάνῃ: Arist. *Pac.* 831 f., den die Griechen mit Völkern aller Erdtheile gemein hatten. Angeblich so auch „Pythagoras“: Comm. Bern. Lucan. 9, 9). — Auf die Aussage des Ficinus (*fr.* 321) ist nicht zu bauen.

von der Entstehung des Menschengeschlechts uns nicht kennen: denn sie zeigen nur den Weg — einen von mehreren Wegen[1] —, 425 auf dem die schon feststehende Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Seele sich aus dem, was man die älteste Geschichte der Menschheit nennen könnte, ableiten und mit der orphi-

[1] Die orphischen Dichtungen müssen in dem Bericht von der Behandlung der Glieder des zerrissenen Zagreus-Dionysos uneinig gewesen sein. Die Zerreissung des Gottes durch die Titanen scheint allen Versionen des theogonischen Gedichtes gemeinsam gewesen zu sein (s. oben p. 117f.). Während aber nach der einen Darstellung die Titanen den Gott verschlingen (ausser dem Herzen) und aus dem dionysisch-titanischen Gehalte ihrer durch Blitz zerstörten Leiber das Menschengeschlecht entsteht (s. oben p. 119), erzählen andere, dass die zerrissenen Glieder des Gottes von Zeus dem Apollo gebracht und von diesem „am Parnass" d. h. zu Delphi beigesetzt wurden (s. Orph. *fr.* 200 [Clem. Alex.]; so Kallimachos, *fr.* 374). Die Rhapsodien führten die erste Version aus, enthielten aber auch einen der zweiten ähnlichen Bericht (s. *fr.* 203. 204: das ἐνίζειν τὰ μερισθέντα τοῦ Διονύσου μέλη durch Apollo bezieht sich dort wohl auf die Anpassung der erhaltenen Glieder an einander zum Begräbniss, nicht auf eine Neubelebung des Todten. So auch vermuthlich die Διονύσου μελῶν κολλήσεις bei Julian *adv. christ.* p. 167, 7 Neum. Aber von Wiederbelebung des nach der Zerreissung συντιθεμένου Dionysos redet Orig. *adv. Cels.* 4, 17 p. 21 Lomm.). Wo sie allein vorkommt, schliesst die zweite Version die Anthropogonie aus der Titanensache aus. Es ist nicht zu verkennen, dass (wie schon K. O. Müller, *Proleg.* 393 bemerkt) diese zweite Version sich anlehnte an die delphische Sage vom Grabe des Dionys am Dreifuss des Apollo (s. I 132f.). Sie knüpft hier an, aber im Uebrigen hat sie mit der ächt delphischen Legende vom Entschwinden des Dionysos in die Unterwelt und seiner periodischen Rückkehr auf die Oberwelt (s. oben p. 12ff.) keinen Zusammenhang (mit abschreckendem Erfolg und ohne innere Berechtigung wird die orphische und die delphische Sage, als ob sie Stücke eines einzigen Ganzen wären, durch- und in einander gearbeitet bei Lübbert, *de Pindaro theologiae Orph. censore, ind. schol. Bonn. hib.* 1888 p. XIIIff.). Ob diese zweite Version die von Onomakritos ausgeführte war, steht dahin. Sie sowohl wie die erste ist jedenfalls viel älter als die Rhapsodien, in denen beide, scheint es, mit einander verknüpft und oberflächlich ausgeglichen waren (beigesetzt konnten dann nur die von den Titanen etwa noch nicht verschlungenen Glieder des Gottes werden). Zu der zweiten Version mag eine von der in der ersten gegebenen wesentlich verschiedene Anthropogonie gehört haben, wie denn das Vorhandensein einer solchen wohl aus dem zu erschliessen ist, was die Rhapsodien selbst von dem goldenen und silbernen Menschengeschlecht erzählten (s. p. 120, 3).

schen Göttersage in Zusammenhang bringen liess. Diese Ueberzeugung, dass im Menschen ein Gott lebe, der frei erst wird, wenn er die Fesseln des Leibes sprengen kann, war im Dionysoscult und seinen Ekstasen tief begründet; man darf nicht zweifeln, dass sie mit dem schwärmerischen Dienste des Gottes fertig und ausgebildet von den orphischen Frommen übernommen worden ist. Schon in der thrakischen Heimath des Dionysoscultes haben wir Spuren dieses Glaubens angetroffen (p. 29 ff.). Auch Spuren einer asketischen Lebensrichtung, wie sie aus solchem Glauben sich leicht und natürlich entwickelt, fehlen nicht ganz in dem was uns von thrakischer Religionsübung berichtet wird[1]. Schon in jenen Nordländern fanden wir mit 426 der Dionysosreligion den Glauben an Seelenwanderung verknüpft, der, wo er naiv auftritt, zu wesentlicher Voraussetzung die Vorstellung hat, dass die Seele, um volles und den Tod

[1] Von den thrakischen Mysern λέγει ὁ Ποσειδώνιος, καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι (was daher Pythagoras von Zalmoxis erlernt haben sollte: Strab. p. 298) κατ' εὐσέβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρεμμάτων· μέλιτι δὲ χρῆσθαι καὶ γάλακτι καὶ τυρῷ, ζῶντας καθ' ἡσυχίαν· διὰ δὲ τοῦτο καλεῖσθαι θεοσεβεῖς τε καὶ καπνοβάτας (wohl: καπνοβότας, nach alter Conjectur). εἶναι δέ τινας τῶν Θρᾳκῶν οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερῶσθαί τε διὰ τιμὴν καὶ μετ' ἀδείας ζῆν. Strabo VII p. 296. Der religiöse Charakter dieser Askese tritt in dem: κατ' εὐσέβειαν, dem Namen: θεοσεβεῖς und dem ἀνιερῶσθαι hervor, das von dem Mönchsorden der κτίσται gesagt wird. Von den Essenern sagt Josephus, *ant. Jud.* 18, 1, 5: ζῶσι δ' οὐδὲν παρηλλαγμένως ἀλλ' ὅτι μάλιστα ἐμφέροντες Δακῶν (d. i. Θρᾳκῶν, Γετῶν. *Getae, Daci Romanis dicti* Plin. *n. h.* 4, 80) τοῖς πολισταῖς καλουμένοις. Gemeint sind jedenfalls dieselben thrakischen Asketen, die (mit sinngleicher Uebersetzung eines thrakischen Wortes) Posidonius κτίσται nennt. Von ihnen gilt also, wie von den Essenern, dass sie leben ohne Weiber, der Fleischnahrung sich enthaltend, sonstiger Askese sich hingebend, in gemeinsamem Leben und in Gütergemeinschaft. — Wie alt diese thrakische Askese sein mag, wie sie mit der Dionysosreligion zusammenhing, und ob sie zu der asketischen Richtung der Orphiker einen Anstoss gegeben hat und geben konnte, lässt sich nicht bestimmen. (An Il. 13, 4 ff. anknüpfend, berichten Viele Aehnliches von den nomadischen Skythen, nach Ephorus *fr.* 76. 78. Oder von den fabelhaften Argimpäern: Herodot. 4, 23; Zenob. *prov.* 5, 25, p. 129, 1 u. A. S. *Griech. Roman* 203. — ἀποχὴ ἐμψύχων auch der Atlanten und indischer Stämme: Herod. 4, 184; 3, 100.)

im Leibe überdauerndes Leben zu haben, die Verbindung mit einem neuen Leibe nicht entbehren könne. Den Orphikern ist eben diese Voraussetzung ganz fremd. Sie halten gleichwohl die Lehre von der Seelenwanderung fest, und verknüpfen sie in eigenthümlicher Weise mit ihrem Glauben an die Göttlichkeit der Seele und deren Berufung zu reiner Freiheit des Lebens. Aber dass sie jene Lehre selbst erdacht haben, ist offenbar nicht wahrscheinlich: ihre Grundvorstellungen führten nicht mit Nothwendigkeit zu ihr hin. Herodot[1] behauptet bestimmt, dass die Seelenwanderungslehre aus Aegypten nach Griechenland gekommen, und also auch den Orphikern aus ägyptischer Ueberlieferung zugekommen sei. Diese Behauptung, um nichts giltiger als so viele Aussagen des Herodot über ägyptische Herkunft griechischer Meinungen und Sagen, darf uns um so 427 weniger beirren, als es keineswegs gewiss und nicht einmal wahrscheinlich ist, dass in Aegypten ein Seelenwanderungsglaube überhaupt bestanden hat[2]. Dieser Glaube hat sich an vielen Stellen der Erde selbständig und ohne Ueberlieferung von Ort zu Ort gebildet[3]; er konnte überall leicht von selber entstehen, wo die Vorstellung herrschte, dass der Seelen eine begrenzte Zahl existire, deren jede, damit kein irdischer Leib ohne seinen seelischen Gast sei, viele vergängliche Leibesherbergen nach einander bewohnen müsse, mit keiner nach

[1] 2, 123. Seine Worte lassen deutlich erkennen, dass die griechischen Lehrer der Seelenwanderung, die er im Sinne hat (Pherekydes, Pythagoras, Orphiker, Empedokles) von ägyptischem Ursprung dieser Lehre nichts wussten (*Rhein. Mus.* 26, 556, 1).

[2] Allgemeine, durch Gesetz der Natur oder der Gottheit bestimmte Seelenwanderung kennen ägyptische Monumente nicht. Man sieht aber wohl, was in ägyptischer Ueberlieferung dem Herodot wie eine Seelenwanderungslehre erscheinen konnte. Vgl. Wiedemann, *Erläut. zu Herodots 2. Buch*, p. 457 f.

[3] Es genügt, auf Tylors Zusammenstellungen (*Primit. cult.* 2, 3 ff.) zu verweisen. — Im Alterthum trafen den Seelenwanderungsglauben Griechen, ausser in Thrakien, namentlich bei keltischen Stämmen an (Caes. *b. Gall.* 6, 14, 5; Diodor. 5, 28, 6; vgl. Timagenes bei Ammian. Marcell. 15, 9, 8). Nur darum liess man den Pythagoras auch einen Schüler gallischer Druiden sein: Alex. Polyh. bei Clem. *Strom.* 1, 304 B u. A.

innerer Nothwendigkeit dauernd verbunden. Das ist aber die Vorstellung der Popularpsychologie aller Völker der Erde[1]. Wenn es gleichwohl wahrscheinlicher ist, dass den Orphikern die Vorstellung einer Wanderung der Seele durch viele Leiber nicht spontan entstanden, sondern aus fremder Ueberlieferung zugekommen ist, so besteht gar kein Grund, der nächst- 428 liegenden Annahme auszuweichen, dass auch diese Vorstellung eine der Glaubenslehren war, die mit dem Dionysoscult die Orphiker aus Thrakien übernommen haben. Wie andere Mystiker[2], so haben die orphischen Theologen den Seelenwanderungsglauben aus populärer Ueberlieferung angenommen und ihn dem Gebäude ihrer Lehre als ein dienendes Glied eingefügt[3]. Er diente ihnen, um dem Gedanken einer unauflös-

[1] Dass auch Griechen die Vorstellung einer Wanderung der Seele aus ihrem ersten Leib in einen beliebigen zweiten und dritten Leib (des Eingehens τῆς τυχούσης ψυχῆς εἰς τὸ τυχὸν σῶμα nach Aristot.) nicht schwer werden konnte, lässt sich schon daraus abnehmen, dass in volksthümlichen Erzählungen der Griechen von Verwandlung eines Menschen in ein Thier stets die Annahme herrscht, dass zwar der Leib ein anderer werde, die „Seele" aber in dem neuen Leibe dieselbe bleibe wie vorher. So schon ausgesprochen Odyss. κ 240 (vgl. Schol. κ 240. 329). Vgl. Ovid. *met.* 2, 485; Nonn. *Dion.* 5, 322 f.; Aesop. *fab.* 294 (Halm) [Luc.] *Asin.* 13. 15 init.; Apul. *met.* 3, 26 Anf.; Augustin. *Civ. Dei* 18, 18 p. 278, 11 ff. Domb. etc. (in allen Verwandlungsgeschichten ist dies die eigentliche Grundvoraussetzung; der Witz der Geschichte beruht eben hierauf. So von den ältesten Zeiten herunter bis zu Voltaires Maulthiertreiber, der in ein Maulthier verwandelt wird: *et du vilain l'âme terrestre et crasse à peine vit qu'elle eût changé de place*). — Auch die Thiere haben ja eine ψυχή: z. B. Odyss. ξ 426.

[2] Brahmanen und Buddhisten, Manichäer u. s. w.

[3] Eine feste Bezeichnung der „Seelenwanderung" scheint die orphische Lehre nicht dargeboten zu haben. Später nannte man sie (mit einer eigentlich auf den Begriff nicht recht zutreffenden Benennung) παλιγγενεσία: dies scheint ihr ältester Name zu sein (αἱ ψυχαὶ πάλιν γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. Plato, *Phaed.* 70 C) und blieb ihr feierlichster. „Pythagoras" *non* μετεμψύχωσιν *sed* παλιγγενεσίαν *esse dicit:* Serv. *Aen.* 3. 68. μετενσωμάτωσις (mehrfach bei Hippol. *refut. haer.* u. s. w.) ist nicht ungewöhnlich; der uns geläufigste Ausdruck: μετεμψύχωσις ist bei Griechen gerade der am wenigsten übliche: er findet sich z. B. Diodor. 10, 6, 1; Galen IV 763 K; Tertullian *de an.* 31; Serv. *Aen.* 6, 532; 603; Suid. s. Φερεκύδης. μετεμψυχοῦσθαι: Schol. Apoll. Rhod. 1, 645.

lichen Verkettung von Schuld und Busse, Befleckung und läuternder Strafe, Frömmigkeit und seliger Zukunft, an dem ihre ganze religiöse Moral hing, eindrucksvolle sinnliche Gestaltung zu geben, wie sie zu gleichem Dienste den altgriechischen Glauben an ein Seelenreich in der Tiefe beibehielten und ausgestalteten.

Aber der Seelenwanderungsglaube behält hier nicht das letzte Wort. Es giebt ein Reich der ewig freien göttlich lebendigen Seelen, zu dem die Lebensläufe in irdischen Leibern nur Durchgangsthore sind: zu ihm weist die Heilslehre orphischer Mysterien, die Reinigung und Heiligung orphischer Askese den Weg.

Philosophie.

Die orphische Lehre, in der eine religiöse Bewegung, die 429 seit Langem Griechenland erregt hatte, sich einen zusammengefassten Ausdruck gab, könnte fast wie ein Spätling erscheinen, hervorgetreten zu einer Zeit, in der für religiöse Deutung der Welt und des Menschenthums kaum noch eine Stelle war. Denn schon war im Osten, an Ioniens Küsten, eine Weltbetrachtung aufgegangen, die, sich selber mündig sprechend, ohne die Leitung altüberkommenen Glaubens ihr Ziel erreichen wollte. Was in den ionischen Seestädten, den Sammelpunkten alles Erfahrungswissens der Menschen, an Kunde und Kenntniss, fremder und selbsterworbener, der „Natur", der Erde und der Himmelskörper, der grossen Lebenserscheinungen in dieser Welt erhabener Betrachtung zusammenströmte, das strebte in den, ewiger Verehrung würdigen Geistern, in denen sich damals die Naturwissenschaft und jede Wissenschaft überhaupt zuerst begründete, nach Einheit und Gliederung, nach Ordnung zu einem allumfassenden Ganzen. Aus Beobachtung und ordnender Betrachtung wagte ein phantasievolles Denken ein Bild der Welt und der gesammten Wirklichkeit sich aufzubauen. Und wie nun in dieser Welt nirgends ein für immer Starres und Todtes angetroffen wurde, so drang der Gedanke vor bis zu dem ewig Lebendigen, das dieses All erfüllt und bewegt und immer neu erbaut, bis zu den Gesetzen, nach denen es wirkt und wirken muss.

Hier schritt der Geist dieser ersten Pfadfinder der Weltweisheit voran, in voller Freiheit von aller Befangenheit in mythisch-religiöser Vorstellungsweise. Wo der Mythus und eine aus ihm erwachsene Theologie eine Geschichte höchster Weltbegebenheiten sah, die sich in einzelnen und einmaligen 430 Handlungen der bewussten Willkür göttlicher Persönlichkeiten vollzog, da erkannte der Denker ein Spiel ewiger Kräfte, in die einzelnen Acte einer historischen Handlung nicht zerlegbar, weil es, anfangslos und endlos, von jeher in Bewegung war und rastlos immer gleich sich abrollt nach unveränderlichem Gesetze. Hier schien kein Raum zu bleiben für Göttergestalten, die der Mensch nach seinem eigenen Bilde geschaffen hatte und als lenkende Weltmächte verehrte. Und in der That wurde hier der Anfang gemacht zu jener grossen Arbeit der freien Forschung, der es endlich gelang, aus eigener Fülle neue Gedankenwelten zu erbauen, in denen wohnen konnte, wer, da die alte Religion, die eben damals auf der glänzendsten Höhe äusserer Entwicklung innerlich ins Wanken kam, ihm abgethan und versunken war, doch nicht ins Nichts fallen mochte.

Dennoch hat eine grundsätzliche Auseinandersetzung und vollbewusste Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft in Griechenland niemals stattgefunden. In wenigen einzelnen Fällen drängte sich der Religion des Staates die Wahrnehmung ihrer Unvereinbarkeit mit laut geäusserten Meinungen einzelner Philosophen auf, und sie machte ihre Ansprüche auf Alleinherrschaft gewaltsam geltend; zumeist flossen durch Jahrhunderte beide Strömungen in gesonderten Betten neben einander her, ohne einander feindlich zu begegnen. Der Philosophie fehlte von Anbeginn der propragandistische Zug (und auch wo er spät, wie bei den Cynikern, hervortrat, that er der Herrschaft der Staatsreligion kaum erheblichen Eintrag); die Religion wurde durch keine priesterliche Kaste vertreten, die mit dem Glauben zugleich ihr eigenstes Interesse verfochten hätte. Theoretische Gegensätze konnten um so leichter ver-

hüllt und unbeachtet bleiben, weil die Religion auf ein festes Dogma, ein weltumspannendes Ganzes von Meinungen und Lehren sich keineswegs stützte, Theologie, wo solche um die Götterverehrung (εὐσέβεια), als den Kern der Religion, sich schlang, so gut wie die Philosophie die Sache Einzelner und der Anhänger war, welche diese ausserhalb des Bereiches der Staatsreligion um sich sammeln mochten. Die Philosophie hat 431 (von einzelnen besonders gearteten Fällen abgesehen) den offenen Kampf mit der Religion nicht gesucht, auch nicht etwa die überwundene Religion in den Ueberzeugungen grosser Massen abgelöst. Ja, das Nebeneinander von Philosophie und Religion, selbst Theologie, erstreckte sich in manchen Fällen aus dem thatsächlichen äusseren Leben bis in die abgeschlossene Gedankenwelt des einzelnen Forschers. Es konnte scheinen, dass Philosophie und religiöser Glaube Verschiedenes zwar, aber eben auch aus verschiedenen Reichen des Daseins berichteten; und auch ernstlich philosophisch Gesinnte konnten in aller Ehrlichkeit glauben, der Philosophie nicht untreu zu werden, wenn sie aus dem Glauben der Väter einzelne, selbst grundlegende Vorstellungen entlehnten, um sie friedlich neben den philosophischen Eigenmeinungen anzupflanzen.

2.

Was die ionischen Philosophen im Zusammenhang ihrer kosmologischen Betrachtungen über die menschliche Seele zu sagen hatten, brachte sie, so neu und erstaunlich es auch war, nicht unmittelbar in Gegensatz und Streit mit der religiösen Meinung. Mit denselben Worten bezeichneten philosophische und religiöse Ansicht ganz verschiedene Begriffe; es war nur natürlich, wenn von dem Verschiedenen Verschiedenes ausgesagt wurde.

Die volksthümliche Vorstellung, der die homerische Dichtung Ausdruck giebt, und mit der, bei allem Unterschied in der Werthabschätzung von Seele und Leib, auch die religiöse

Theorie der Orphiker und anderer Theologen übereinstimmt, kannte und bezeichnete als „Psyche“ ein geistig-körperliches Eigenwesen, das, woher immer gekommen, im Innern des lebendigen Menschen Wohnung genommen hatte, dort als dessen zweites Ich sein besonderes Leben führte, von dem es Kunde gab, wenn dem sichtbaren Ich das Bewusstsein geschwunden war, im Traum, in der Ohnmacht, in der Ekstase[1].
432 So werden Mond und Sterne sichtbar, wenn das hellere Licht der Sonne sie nicht mehr verdunkelt. Dass dieser Doppelgänger des Menschen, von diesem zeitweilig getrennt, ein Sonderdasein haben könne, war mit seinem Begriff schon gegeben, dass er im Tode, der eben die dauernde Trennung des sichtbaren Menschen vom unsichtbaren ist, nicht untergehe, sondern nur frei werde, um allein für sich weiterzuleben, war naheliegender Glaube.

Auf dieses Geisterwesen und die dunklen Kundgebungen seiner Anwesenheit im lebendigen Menschen richtete die Philosophie der Ionier ihre Aufmerksamkeit nicht. Sie lebt mit ihren Gedanken im All der Welt; sie sucht nach den „Ursprüngen“ (ἀρχαί) alles Gewordenen und Werdenden, nach den einfachen Urbestandtheilen der vielgestaltigen Erscheinung und nach der Kraft, die aus dem Einfachen das Mannichfaltige bildet, indem sie die Urstoffe durchwaltet, bewegt und belebt. Die Lebenskraft, die Kraft, sich selbst und anderes, das für sich allein starr und regungslos wäre, zu bewegen, ist allem Dasein verschmolzen; wo sie, im geschlossenen Einzelwesen, sich am kenntlichsten darstellt, ist sie es, was diese Philosophen „Psyche“ nennen.

So aufgefasst ist die Psyche etwas ganz Anderes als jene Psyche des Volksglaubens, die den Lebensäusserungen ihres Leibes wie ein Fremdes müssig zusieht und, auf sich selbst concentrirt, ihr verborgenes Einzelleben führt. Der Name dieser sehr verschiedenen Begriffe bleibt gleichwohl derselbe. Die Kraft, die den sichtbaren Leib bewegt und belebt, die Lebens-

[1] S. I 6 ff.

kraft des Menschen, seine „Psyche“ zu nennen, konnte die Philosophen ein Sprachgebrauch veranlassen, der, wiewohl homerischen Vorstellungen, genau genommen, widersprechend, schon in den homerischen Gedichten bisweilen bemerklich ist, und später immer geläufiger geworden zu sein scheint[1]. Genauer betrachtet ist die „Psyche“ dieser Philosophen eine zu- 433 sammenfassende Benennung jener Kräfte des Sinnens, Strebens, Wollens (νόος, μένος, μῆτις, βουλή), zu oberst des mit einem Worte anderer Sprachen nicht zu bezeichnenden θυμός, die nach homerisch volksthümlicher Zutheilung ganz dem Bereiche des sichtbaren Menschen und seines Leibes zufallen[2], Aeus-

[1] ψυχή = Leben, Lebensbegriff (freilich nie als Bezeichnung seelischer Kraft während des Lebens) bei Homer (s. I 46 f.). So auch bisweilen in den Resten der iambischen und elegischen Dichtung ältester Zeit: Archiloch. 23; Tyrtaeus 10, 14; 11, 5; Solon. 13, 46; Theognis 568 f.; 730 (Hipponax 43, 1?). — ψυχή = Leben in der sprichwörtl. Redensart περὶ ψυχῆς τρέχειν (s. Wessel. und Valck. zu Herodot 7, 57. Jacobs zu Achill. Tat. p. 896). Oft ψ. = Leben im Sprachgebrauch der attischen Redner (vgl. Meuss, *Jahrb. f. Philol.* 1889 p. 803).

[2] S. I 4. 44. — Schon die homerischen Gedichte lassen in einem einzelnen Fall ein leises Schwanken im Ausdruck und der psychologischen Vorstellung erkennen, indem θυμός, die höchste und allgemeinste der dem sichtbaren und lebendigen Menschen innewohnenden Lebenskräfte, fast als Synonymon der ψυχή, des im lebendigen Menschen, abgetrennt und an dessen gewöhnlichen Lebensthätigkeiten unbetheiligt, hausenden Doppelgängers verwendet wird. Der θυμός (vgl. I 45, 1), im Lebenden thätig, in den φρένες beschlossen (ἐν φρεσὶ θυμός), und mit deren Untergang im Tode (Ψ 104) ebenfalls dem Untergang verfallen, verlässt bei Eintritt des Todes den Leib, vergeht, während die ψυχή unversehrt davonschwebt. Deutlich wird der Unterschied festgehalten z. B. λ 220 ff. (den Leib zerstört das Feuer, ἐπεί κεν πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός. ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται). Gleichzeitig also verlassen θυμός und ψυχή den Getödteten (θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδών Il. Λ 334 Od. φ 154), aber in sehr verschiedener Weise. Die Verbindung wird aber zu einer Verwechslung, wenn von dem θυμός einmal gesagt wird, dass im Tode er ἀπὸ μελέων δόμον Ἄιδος εἴσω gehe (H 131), was ja in Wahrheit nur von der ganz verschiedenen ψυχή gesagt werden kann. (Wenn nach gewichener Ohnmacht gesagt wird, nicht dass die ψυχή — die doch es war, die den Menschen verlassen hatte [s. I 8, 2] — sondern dass ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη [Il. X 475; Od. ε 458; ω 349], so ist hier nicht θυμός statt ψυχή eingetreten, sondern nur der Ausdruck ein abgekürzter:

434 serungen seiner, freilich erst durch den Zutritt der „Psyche“ zu wirklichem Leben erwachenden eigenen Lebenskraft, der „Psyche“ des homerischen Sprachgebrauchs fast entgegengesetzt, im Tode vergehend, wenn die Psyche zu abgesondertem Schattenleben von dannen schwebt.

Aber die Seele hat nach der Vorstellung der Physiologen ein ganz anderes Verhältniss zu der Gesammtheit des Lebens und des Lebendigen, als der homerische θυμός oder die homerische „Psyche“ haben konnten. Dieselbe Kraft, die in der Psyche des Menschen, wie in einer örtlichen Anhäufung, besonders bemerklich wird, wirkt und waltet in allem Stofflichen, als das Eine Lebendige, das die Welt bildet und erhält. Die Psyche verliert ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit, die sie von allen übrigen Dingen und Wesenheiten der Welt absonderte und unvergleichbar machte. Mit Unrecht finden späte Berichterstatter schon bei diesen ionischen Denkern, denen Lebens-

sowohl ψυχή als θυμός sind dem Menschen nun wiedergekehrt [vgl. E 696 ff.], nur θυμός wird genannt. Eine Art Synekdoche.) An jener Stelle, H 131, tritt also wirklich θυμός statt ψυχή ein, sei es in Folge ungenauer Auffassung der wahren Bedeutung beider, oder nur in nachlässiger Ausdrucksweise. Niemals aber (das ist die Hauptsache) steht bei Homer umgekehrt ψυχή in dem Sinne von θυμός (νόος, μένος, ἦτορ u. s. w.) als eine Bezeichnung geistiger Kraft und deren Bethätigung im lebendigen und wachen Menschen. Eben dies aber und mehr, die Summe aller Geisteskräfte des Menschen überhaupt, bezeichnet das Wort ψυχή im Sprachgebrauch der (nicht theologisch gerichteten) Philosophen, für welche jener seelische Doppelgänger des sichtbaren Menschen, den die Volkspsychologie als ψυχή kannte, ausser Betrachtung blieb und das Wort ψυχή zur Benennung des gesammten geistigen Inhaltes des Menschen frei wurde. Vom fünften Jahrhundert an findet man auch im Sprachgebrauch nichtphilosophischer Dichter und Prosaschriftsteller ψυχή ganz gewöhnlich, ja der Regel nach in diesem Sinne verwandt. Nur Theologen und theologisirende Dichter oder Philosophen haben dem Worte durchaus seinen alten und ursprünglichen Sinn bewahrt. Und wo es sich um das im Tode von dem Leibe des Menschen sich abtrennende Geisteswesen handelt, ist als dessen Bezeichnung durch alle Zeiten und auch im populären Ausdruck das Wort ψυχή beibehalten worden. (Ganz selten einmal wird, wie Il. H 131, θυμός so verwendet: θυμὸν-αἰθὴρ λαμπρὸς ἔχει: Pseudoaristot. *Pepl.* 61, wo in dem entsprechenden Epigramm, Kaibel 41, ψυχὴν steht.)

kraft und Stoff unmittelbar und unlöslich vereint erschienen, die Vorstellung einer für sich bestehenden Weltseele. Nicht als Ausstrahlung der Einen Seele der Welt erschien ihnen die einzelne Menschenseele, aber auch nicht als ein schlechthin für sich bestehendes, einzigartiges und mit nichts Anderem vergleichbares Wesen. Was in ihr sich darstellt, das ist die Eine Kraft, die überall, in allen Erscheinungen der Welt, Leben wirkt und selbst das Leben ist. Dem Urgrund der Dinge selbst seelische Eigenschaften leihend, konnte die Physio- 435 logie der „Hylozoisten" zwischen ihm und der „Seele" eine gegensätzliche Unterscheidung nicht festhalten. So ihrer Sonderung enthoben, gewinnt die Seele eine neue Würde; in einem anderen Sinne als bei den Mystikern und Theologen kann sie auch hier, als theilhabend an der Einen Kraft, die das Weltall baut und lenkt, als ein Göttliches gedacht werden. Nicht ein einzelner Dämon lebt in ihr, aber Gottnatur ist in ihr lebendig.

Je inniger sie mit dem All zusammenhängt, desto weniger wird freilich die Seele ihr Sonderdasein, das sie, solange sie den Leib belebt und bewegt, nur zu Lehen trägt, bewahren können, wenn der Leib, der Träger dieses Sonderdaseins, vom Tode ereilt wird. Diese ältesten Philosophen, deren Blick durchaus auf das grosse Gesammtleben der Natur gerichtet blieb, werden es kaum als in ihrer Aufgabe gelegen betrachtet haben, über die Schicksale der kleinen Einzelseele bei und nach dem Tode des Leibes eine Lehrmeinung zu entwickeln. Keinenfalls können sie von Unsterblichkeit der Seele in dem Sinne geredet haben wie die Mystiker, die der Psyche, von der sie redeten, einem in die Leiblichkeit von aussen eingetretenen und von dieser rein abtrennbaren Geisteswesen, eine Fähigkeit gesonderten Weiterlebens zusprechen konnten, die sich einer völlig dem Stoffe und dessen Bildungen inhaftenden Kraft der Bewegung und Empfindung, die den Physiologen Seele hiess, unmöglich zuschreiben liess.

Dennoch behauptet alte Ueberlieferung, Thales von Milet, dessen Geist zuerst den Weg philosophirender Naturbetrach-

tung betrat, habe als Erster „die Seelen (der Menschen) unsterblich genannt“[1]. In Wahrheit kann er, der „Seele“ auch im Magneten, in der Pflanze erkannte[2], Stoff und Kraft der 436 „Seele“, die ihn bewegt, unzertrennlich dachte, von einer „Unsterblichkeit“ der menschlichen Seele in keinem anderen Sinne geredet haben, als er auch von Unsterblichkeit aller Seelenkräfte der Natur hätte reden können. Wie der Urstoff, der aus eigener Lebendigkeit wirkt und schafft, so ist die Allkraft, die ihn erfüllt[3], unvergänglich, unverlierbar, wie sie ungeworden ist. Sie ist ganz Leben und kann niemals „gestorben“ sein.

Von dem „Unbestimmten“, aus dem alle Dinge sich durch Ausscheidung entwickelt haben, das Alles umfasst und lenkt, sagt Anaximander, dass es nicht altere, unsterblich sei und unvergänglich[4]. Von der menschlichen Seele als Sonderwesen kann dies nicht gelten sollen; denn wie alle Einzelbildungen aus dem „Unbestimmten“ muss „nach der Ordnung der Zeit“ auch sie das „Unrecht“ ihres Einzeldaseins büssen[5] und in dem Einen Urstoff sich wieder verlieren.

Nicht in anderem Sinne als Thales hätte der Dritte in

[1] ἔνιοι, darunter Choerilus von Samos: Laert. Diog. 1, 24 (aus Favorinus).

[2] Aristot. *de an.* 1, 2 p. 405a, 20f. „Aristoteles und Hippias“ bei Laert. 1, 24. τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα: *Doxogr.* 438a, 6; b, 1.

[3] Bildlich: Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Aristot. *de an.* 1, 5; p. 411 a, 8. τὸν κόσμον (ἔμψυχον καὶ) δαιμόνων πλήρη, Laert. 1, 27. *Doxogr.* 301 b. 2. Anspielung auf das θεῶν πλήρη πάντα (wie Krische, *Theol. Lehren der gr. Denker* p. 37 bemerkt) bei Plato, *Leg.* 10, 899 B. Halb scherzhafte Anspielung auf das Wort des Thales liegt vielleicht in dem anekdotisch überlieferten Worte des Heraklit: εἶναι καὶ ἐνταῦθα — an seinem Heerde — θεούς (Aristot. *part. anim.* 1, 5 p. 645a, 17ff. Daher auch dem H. selbst etwas verändert die Meinung des Thales zugeschrieben wird: πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη: Laert. Diog. 9, 7 in der werthlosen ersten der zwei dort mitgetheilten Dogmenaufzählungen).

[4] Aristot. *Phys.* 3, 4 p. 203 b, 10—14. *Doxogr.* 559, 18.

[5] Anaximand. *fr.* 2 (Mull.). — Dass Anaximander die Seele für „luftartig“ erklärt habe, ist eine irrthümliche Behauptung des Theodoret. S. Diels, *Doxogr.* 387 b, 10.

dieser Reihe, Anaximenes von Milet, die Seele „unsterblich“ nennen können, die ihm wesensgleich ist[1] mit dem göttlichen[2], ewig bewegten, Alles aus sich erzeugenden Urelement der Luft.

3.

In der Lehre des Heraklit von Ephesus tritt stärker 437 als bei den älteren Ioniern in der unlöslich gedachten Verbindung von Stoff und Bewegungskraft die lebendige Kraft des Urwesens hervor, des All und Einen[3], aus dem durch Verwandlung das Viele und Einzelne entsteht. Jenen gilt der Stoff, bestimmt benannt oder nicht nach einer einzelnen Qualität bestimmt, wie selbstverständlich zugleich als belebt und bewegt. Bei Heraklit ist der Urgrund aller Mannichfaltigkeit der Bildungen die absolute Lebendigkeit, die Kraft des Werdens selbst, die zugleich als ein bestimmter Stoff, oder einem der bekannten Stoffe analog gedacht ist. Das Lebendige und so auch diejenige Form des Lebendigen, die im Menschen erscheint, müssen ihm wichtiger werden als seinen Vorgängern.

Der Träger der nie ruhenden, anfangslosen und nie endenden Werdekraft und Werdethätigkeit ist das Heisse, Trockene, benannt mit dem Namen des Elementarzustandes, der ohne Bewegung nicht gedacht werden kann, des Feuers. Das stets lebendige (ἀείζωον) Feuer, das periodisch sich entzündet und periodisch erlischt (*fr.* 20), ist ganz Bewegung und Lebendigkeit. Leben ist Alles, Leben aber ist Werden, sich Wandeln, anders werden ohne Rast. Jede Erscheinung treibt schon in dem Moment ihres Hervortretens ihr Gegentheil aus sich hervor; Geburt, Leben und Tod und neue Geburt schlagen, wie

---

[1] Anax. in *Doxogr.* 278a, 12ff.; b, 8ff.

[2] Anaximenes nennt τὸν ἀέρα θεόν, d. h. göttliche Kraft: *Doxogr.* 302b, 5; 531a, 17, b, 1. 2. Das ist jedenfalls in dem gleichen Sinne zu verstehen, wie nach Anaximander τὸ ἄπειρον sein soll τὸ θεῖον (Aristot. *Phys.* 3, 4 p. 203b, 13).

[3] ἓν πάντα εἶναι *fragm.* 1 (Byw.).

in den Gebilden des Blitzes (*fr.* 28), in Einem flammenden Augenblick zusammen.

Was so in ewiger Lebendigkeit sich regt, im Werden allein sein Sein hat, sich wandelt und in „zurückstrebender Spannung“ sich selbst wiederfindet, ist ein vernunftbegabtes, nach Vernunft und „Kunst“ bildendes, die Vernunft (λόγος) selbst. Es verliert sich in der Weltbildung an die Elemente; sein „Tod“ (*fr.* 66. 67) ist es, wenn es im „Wege abwärts“ zu Wasser, zu Erde wird (*fr.* 21). Es giebt eine Werthabstufung 438 in den Elementen, die sich nach ihrem Abstande von dem bewegten und aus sich selbst lebendigen Feuer bestimmt. Was in der Mannichfaltigkeit der Welterscheinungen seine Gottnatur, die feurige, noch bewahrt, das heisst dem Heraklit „Psyche“. Psyche ist Feuer[1]. Feuer und Psyche sind Wechselbegriffe[2]. Und so ist auch die Psyche des Menschen Feuer, ein Theil der allgemeinen feurigen Lebensfülle, die sie umfangen hält, durch deren „Einathmung“ sie sich selbst lebendig erhält[3], der Weltvernunft, an der theilnehmend sie selbst vernünftig ist. Im Menschen lebt der Gott[4]. Nicht, wie nach der Lehre der Theologen, senkt er sich als geschlossene Individualität in die Hülle des einzelnen menschlich Lebendigen hernieder; als Einheit umfluthet er den Menschen und reicht wie mit feurigen Zungen in ihn hinein. Seiner Allweisheit ein Theil[5] lebt in der Seele des Menschen; je „trocke-

---

[1] Aristot. *de an.* I 2 p. 405a, 25ff. (Heraklit ist auch gemeint p. 405a, 5) *Doxogr.* 471, 2ff. (Arius Didymus); 389a, 3ff.

[2] S. Aristot. *a. a. O.* Herakl. *fr.* 68.

[3] Sext. Empir. *adv. math.* 7, 127. 129—131.

[4] ὁ θεός ist das Allfeuer, das sich zur Welt wandelt, und zugleich dessen Kraft (und λόγος: *fr.* 2. 92). *fr.* 36. — τὸ πῦρ θεὸν ὑπείληφεν (Heraklit): Clemens Al. *protr.* 42 πῦρ νοερὸν τὸν θεὸν (εἶναι ἐφθέγξατο): Hippol. *ref. haer.* p. 10, 57. — „Zeus“ metonymische (daher: οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει) Benennung dieses Allfeuers, des „allein Weisen“: *fr.* 65.

[5] ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος (d. i. dem Allfeuer) μοῖρα heisst die Seele und ihre Vernunft bei Sext. Empir. *adv. math.* 7, 130 (ἀπορροὴ καὶ μοῖρα ἐκ τοῦ φρονοῦντος: Plut. *Is. et Osir.* 77

ner", feuriger, dem Allfeuer näher, den unlebendigeren Elementen ferner geblieben diese ist, um so weiser wird sie sein (*fr.* 74. 75. 76). Sich absondernd von der Allvernunft wäre die Menschenseele nichts, sie soll, im Denken wie im Handeln und sittlichen Thun, sich hingeben dem Einen Lebendigen, das sie „ernährt" und das Vernunft und Gesetz der Welt ist (*fr.* 91. 92. 100. 103).

Aber auch die Seele ist ein solcher Theil des Allfeuers, der bereits in den Wechsel der Daseinsformen hineingezogen ist, vom Leibe umfangen, in die Leiblichkeit verflochten. Es 439 besteht hier nicht der starre unvermittelbare Gegensatz zwischen „Leib" und „Seele", wie er auf dem Standpunkt der theologischen Betrachtung erscheint. Die Elemente des Leibes, Wasser und Erde, sind ja entstanden und entstehen fortwährend aus dem Feuer, das sich gegen Alles umtauscht und gegen Alles eingetauscht wird (*fr.* 22). So ist es die „Seele", das bildende Feuer, die sich selbst den Körper baut. „Seele", d. i. Feuer, wandelt sich unaufhörlich in die niederen Elemente; es findet nicht ein Gegensatz zwischen jener und diesen, sondern ein fliessender Uebergang statt.

Auch im Leibe gefangen ist die „Seele" in rastloser Umwandlung begriffen. Sie nicht minder als alles Andere. Kein Ding in der Welt kann sich auch nur einen Augenblick in dem Bestand seiner Theile unverändert erhalten; an der stetigen Bewegung und Wandlung seines Wesens hat es sein Leben. Die Sonne selbst, der grösste Feuerkörper, wird jeden Tag eine andere (*fr.* 32). So ist auch die Seele zwar, vom Leibe unterschieden, eine für sich bestehende Substanz, aber eine solche, die sich selbst niemals gleich bleibt. In unaufhörlichem Stoffwechsel verändert, verschiebt sich immerfort ihr Bestand. Sie verliert ihr Lebensfeuer an die niederen Elemente; sie gewinnt neues Feuer hinzu aus dem lebendigen Feuer des Alls, das sie umfängt. Von bleibender Identität der Seele, der see-

p. 382 B), im Gedanken, wenn auch wohl nicht dem Ausdruck nach, völlig heraklitisch.

lischen Person mit sich selbst kann nicht die Rede sein. Was in dem ununterbrochenen Process des Ab- und Zuströmens wie Eine Person sich zu erhalten scheint, ist in Wahrheit eine Reihe von Personen und Seelen, die sich ablösen, eine der anderen sich nach und nach unterschieben.

So stirbt die Seele schon im Leben fortwährend, um immer wieder neu aufzuleben, das abgehende Seelenleben durch neues zu ergänzen, zu ersetzen. So lange sie sich aus dem umgebenden Weltfeuer ergänzen kann, lebt das Individuum. Absonderung von dem Quell alles Lebens, dem lebendigen Allfeuer der Welt, wäre sein Tod. Zeitweilig verliert die Einzel-
440 seele den lebengebenden Zusammenhang mit der „gemeinsamen Welt“: im Schlaf und Traume, der sie in ihre eigene Welt einschliesst (*fr.* 94. 95) und schon ein halber Tod ist. Zeitweilig auch neigt die Seele zu einer nicht wieder durch neues Feuer ersetzten Umbildung in Feuchtigkeit: der Trunkene hat eine „feuchte Seele“ (*fr.* 73). Und es kommt der Augenblick, in dem die Seele des Menschen nicht mehr ersetzen kann, was bei der Umwandlung der Stoffe ihr an Lebensfeuer entzogen wird. Dann stirbt sie. Die letzte der Ansammlungen lebendigen Feuers, die in ihrer Aufeinanderfolge die menschliche Seele darstellten, ereilt der Tod[1].

---

[1] Dass Heraklit aus seiner Lehre vom unaufhörlichen, jede bleibende Identität eines Gegenstandes mit sich selbst ausschliessenden Stoffwechsel (*fr.* 40. 41. 42. 81) auch für die „Seele“, den geistigen Menschen, die nothwendige, oben in freier Umschreibung ausgedrückte Consequenz gezogen habe, ist namentlich aus Plutarchs Ausführungen in dem ganz aus den Gedanken des (zweimal darin ausdrücklich citirten) Heraklit aufgebauten 18. Capitel der Schrift *de EI Delph.* zu entnehmen. Es stirbt nicht nur ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα κτλ., sondern ὁ χθὲς (ἄνθρωπος) εἰς τὸν σήμερον τέθνηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον ἀποθνήσκει. μένει δ' οὐδεὶς, οὐδ' ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γιγνόμεθα πολλοὶ περὶ ἓν φάντασμα κτλ. Vgl. *cons. ad Apoll.* 10. Auf Heraklit geht jedenfalls auch zurück, was Plato, *Sympos.* 207 D ff. ausführt: wie jeder Mensch nur scheinbar einer und sich selbst gleich sei, in Wahrheit schon im Leben stets „einen anderen und neuen Menschen statt des alten und abgängigen zurücklasse“, und dies wie am Körper so auch an der Seele. (Nur auf diesem, hier von Plato zugunsten der ihm gerade bequemen Argumentation vorübergehend eingenommenen

Einen Tod in absoluter Bedeutung, ein Ende, dem kein Anfang wieder folgte, einen unbedingten Abschluss des Werdens giebt es in Heraklits Welt nirgends. „Tod" ist ihm nur der Punkt, an dem ein Zustand in einen anderen umschlägt, 441 ein relatives Nichtsein, Tod des Einen, aber gleichzeitig Geburt und Leben des Anderen (*fr.* 25. [64]. 66. 67). Tod sogut wie Leben ist ihm ein positiver Zustand. „Es lebt das Feuer der Erde Tod, und die Luft lebt des Feuers Tod; das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den Tod des Wassers" (*fr.* 25). Das Eine, das in Allem ist, ist zugleich todt und lebendig (*fr.* 78), unsterblich und sterblich (*fr.* 67), ein ewiges „Stirb und Werde" bewegt es. Auch der „Tod" des Menschen muss ein Uebertritt aus dem positiven Zustand seines Lebens in einen anderen positiven Zustand sein. Der Tod ist für den Menschen da, wenn die „Seele" nicht mehr in ihm ist. Es bleibt nur der Leib übrig, allein für sich nicht besser als Dünger (*fr.* 85). Die Seele — wo blieb sie? Sie muss sich gewandelt haben; Feuer war sie, nun hat sie „den Weg abwärts" beschritten, ist Wasser geworden, um dann Erde zu werden. So muss es ja allem Feuer geschehen. Im Tode „erlischt" (*fr.* 77) das Feuer im Menschen. „Den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden", sagt Heraklit bestimmt genug (*fr.* 68)[1].

Standpunkte heraklitischer Lehre rechtfertigt sich auch der Schluss: nur durch die fortwährende Substituirung eines neuen Wesens, das dem alten ähnlich sei, habe der Mensch Unsterblichkeit, nicht in ewiger Erhaltung des eigenen Wesens, wie sie dem Göttlichen eigen sei. Als ernstlich gemeinte Lehre des Plato selbst lässt sich dies auf keine Weise verstehen.) — Mit der heraklitischen Vernichtung der persönlichen Einheit des Menschen spielt schon Epicharmos (oder ein Pseudoepicharm?) bei Laert. Diog. 3, 11, v. 13—18 (vgl. Wyttenbach ad Plut. *ser. n. vind.* 559 A [*Moral.* VII p. 397 f. Oxon.]; Bernays, *Rhein. Mus.* 8, 280 ff.). Vgl. auch Seneca, *epist.* 58, 23. — Lehrreich ist es, mit Heraklits Lehre von der Instabilität des seelischen Complexes die sehr ähnliche Theorie vom Ab- und Zuströmen der Elemente der „Seele", die sich hiebei ebenso wie der Leib in ihren Bestandtheilen ändert, verschiebt und wiederherstellt, zu vergleichen, wie sie in der Jainalehre in Indien sich ausgebildet hat. S. Deussen, *D. System d. Vedânta* 330.

[1] Die scheinbar entgegengesetzte Aussage: ψυχῇσι τέρψιν, μὴ θάνα-

Die Seele muss zuletzt diesen Weg beschreiten und beschreitet ihn willig; der Wechsel ist ihr Lust und Erholung (*fr.* 83). Die Seele hat sich also in die Elemente des Leibes verwandelt, sich an den Leib verloren.

Aber sie kann auch in dieser Umwandlung nicht beharren. „Den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden; dem Wasser ist es Tod, Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser, aus Wasser Seele“ (*fr.* 68). So stellt sich in dem rastlosen Ab und Auf des Werdens, auf dem „Wege aufwärts“, aus den niederen Elementen „Seele“ wieder her. Aber nicht die Seele, die einst den bestimmten Menschen belebt hatte, von deren 442 geschlossener Selbstgleichheit in dem Ab- und Zuströmen des Feuergeistes schon im Leibesleben nicht geredet werden konnte. Die Frage nach einer individuellen Unsterblichkeit oder auch nur Fortdauer der Einzelseele hat für Heraklit kaum einen Sinn. Auch unter der Form der „Seelenwanderung“ kann er sie nicht bejaht haben[1]. Dass Heraklit ein unverändertes Bestehen der Seele des einzelnen Menschen, mitten in dem nie gehemmten Strome des Werdens, in dem jedes Beharren nur ein Sinnentrug ist, nicht ausdrücklich behauptet haben kann, ist gewiss. Aber auch dass er, seiner eigensten Grundvorstellung zum Trotz, diese populäre Annahme mit einer Lässlichkeit, die seiner Art gar nicht entspricht, wenigstens zugelassen habe, ist nicht glaublich[2]. Was hätte ihn dazu

---

τον, ὑγρῇσι γενέσθαι κτλ. bei Porphyr. *antr. nymph.* 10 giebt nicht Worte und wahre Meinung des Heraklit wieder, sondern nur die willkürliche Deutung und Zurechtlegung heraklitischer Lehre durch Numenius (s. Gomperz, Sitzungsber. der Wiener Akad. Phil. Cl. 113, 1015 ff.).

[1] Eine Seelenwanderungslehre schreibt dem H. zu Schuster, *Heraklit* (1873) p. 174 ff. Die hiefür in Anspruch genommenen Aussprüche des H. (*fr.* 78; 67; 123) sagen aber nichts dergleichen aus, und es fehlen in Heraklits Lehrsystem alle Voraussetzungen, auf denen sich ein Seelenwanderungsglaube aufbauen könnte.

[2] Um zu beweisen, dass Heraklit von einer Fortdauer der einzelnen Seelen nach einer Trennung vom Leibe geredet habe, beruft man sich (namentlich Zeller, *Philos. d. Gr.*[4] 1, 646 ff.; Pfleiderer, *Die Pilos. des Heraklit im Lichte der Mysterienidee* [1886] p. 214 ff.) theils auf Be-

verleiten können? Man beruft sich wohl auf die Mysterien, 443
aus denen er diese Meinung, als eine ihrer wichtigsten Lehren,

richte späterer Philosophen, theils auf eigene Aussprüche Heraklits. Platonisirende Philosophen leihen allerdings dem Heraklit eine Seelenlehre, die von Präexistenz der einzelnen Seelen, deren „Fall in die Geburt" und Ausscheiden zu individuellem Sonderleben nach dem Tode weiss (Numenius bei Porphyr. *antr. Nymph.* 10; Jamblich bei Stob. *ecl.* 1, 375, 7; 378, 21 ff. W; Aeneas Gaz. *Theophr.* p. 5. 7 Boiss.). Aber diese Berichte sind ersichtlich nur eigenmächtige Ausdeutungen heraklitischer Sätze (μεταβάλλον ἀναπαύεται, κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι) in dem Sinne der jenen Philosophen selbst geläufigen Vorstellungen, homiletische, willkürlich geführte Betrachtungen über ganz kurze und vieldeutige Texte, um so weniger als Zeugnisse über Heraklits wahre Meinung zu verwenden, als Plotin (6, 1 p. 60, 20 Kirchh.) offen eingesteht, dass in diesem Punkte Heraklit versäumt habe, σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον. Andere lesen in heraklitische Aussprüche sogar die orphische Lehre vom σῶμα-σῆμα, dem Begrabensein der Seele im Leibe, hinein (Philo, *leg. alleg.* 1, 33 p. 65 M; Sext. Emp. *hypot.* 3, 230), die man ihm doch im Ernst nicht zuschreiben kann. Dem H. sowenig wie den Pythagoreern und Platonikern entsteht bei der Geburt des Menschen die Seele (wie der Popularglaube annahm) ihrer Substanz nach aus dem Nichts (vielmehr war sie als Theil des Allfeuers, der Allpsyche von Ewigkeit vorhanden); dass er aber eine Präexistenz körperfreier Einzelseelen in geschlossener Individualität angenommen habe, folgt daraus nicht, dass Spätere diese ihnen selbst fest eingeprägte Vorstellung auch bei ihm wiederfinden wollen. Einzelne dunkle und, nach Art dieses in sinnlichen Vergegenwärtigungen das Abstracte verhüllenden Denkers, bildlich ausgedrückte Worte des Heraklit konnten zu solcher Auslegung verleiten. Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (*fr.* 67). Das klingt ja, als ob Heraklit, wie die Mystiker, von einem Eingehen einzelner göttlicher Wesen (die man denn auch in ungenauen Anführungen des Satzes einfach substituirte: θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι u. ä. Bernays, *Heraklit. Briefe* 39 ff.) in menschliches Leben reden wolle. Und doch kann, seiner ganzen Anschauung entsprechend, Heraklit nur gemeint haben, dass Ewiges und Vergängliches, Göttliches und Menschliches gleich sei und in einander umschlage; er hat τὸ θεῖον (auch ὁ θεός genannt: *fr.* 36; vgl. 61) für den Augenblick personificirt zu einzelnen ἀθάνατοι, gemeint ist aber nichts Anderes als was ein anderes Mal gesagt wird: ταὐτὸ τὸ ζῶν καὶ τεθνηκός (*fr.* 78), βίος und θάνατος sind dasselbe (*fr.* 66). Eine Lehre vom Aufsteigen einzelner hoher Menschen zur Götterwürde aus den Worten dieses 67. Fragmentes oder des *fr.* 44 herauszulesen (mit Gomperz, *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 1886, [113], 1010; 1041 f.) scheint mir unthunlich. Uebrigens wäre auch damit Unsterblichkeit selbst solchen Menschen nicht zugesprochen. —

444 entlehnt habe[1]. Aber auf die Mysterien und das, was man ihre „Lehre“ nennen könnte, wirft (wie auch auf andere stark

Das eindrucksvolle Wort: ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι (*fr.* 122) versteht freilich Clem. Al. von Strafen der Seele nach dem Tode. Aber derselbe Clemens (*Strom.* 5, 549 C) weiss auch die heraklitische ἐκπύρωσις (bei der ja Heraklit von einer κρίσις durch das Feuer redet: *fr.* 26) als eine διὰ πυρὸς κάθαρσις τῶν κακῶς βεβιωκότων auszudeuten. Er giebt eben abgerissenen Sätzen einen Sinn nach eigenem Wissen und Verstehen. Dem gleichen Satze (*fr.* 122) giebt Plutarch (bei Stob. *Flor.* 120, 28 extr.) einen ganz anderen, tröstlichen Sinn (vgl. Schuster, *Heraklit.* p. 190 A. 1). Heraklit selbst braucht nichts Anderes gemeint zu haben als den Prozess der immer neuen Umwandlung, der den Menschen „nach dem Tode erwartet“. — Andere Aussprüche zeugen nicht bündiger für eine Unsterblichkeitslehre des Heraklit (*fr.* 7 gehört gar nicht hieher). „Im Kriege Gefallene ehren Götter [deren Dasein H. gewiss nicht leugnete und nicht zu leugnen brauchte] und Menschen“ (*fr.* 102): dass ihr Lohn etwas Anderes als Ruhm, dass er selige Unsterblichkeit sei, deutet nicht einmal Clemens (*Strom.* 4, 481 A) an, in H.'s Worten selbst liegt doch nichts dergleichen. — *Fr.* 126 (der Thor): οὔτι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσιν besagt nur, dass H. die gewöhnlichen Vorstellungen von Göttern und Heroen nicht theilte, ergiebt aber nichts Positives. — *Fr.* 38: αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται (wunderlich gesagt, aber nicht zu ändern. ὁσιοῦνται Pfleiderer; aber nach dem Zusammenhang, in dem Plutarch [*fac. o. l.* 18, p. 943 E] das Wort des Her. erwähnt, handelt es sich nicht um Reinigung der Seelen im Hades, sondern um ihre Nährung und Erstarkung durch die ἀναθυμιάσεις des feurigen Aethers [vgl. Sext. Emp. *adv. Phys.* 1, 73 nach Posidonius]. Dies ἀναθυμιᾶν [und wieder feurig werden] nennt Her. ὀσμᾶσθαι) καθ' ᾅδην. Soll man hieraus im Ernst schliessen, dass H. an einen Hades nach homerischer Art geglaubt habe? ᾅδης ist metonymischer Ausdruck für das Gegentheil des irdischen Lebens (so wird ᾅδης metonymisch, als Gegensatz des φάος, verwendet bei dem heraklitisirenden Pseudohippocr. *de diaeta* 1, 4 p. 632 Kühn). Für die Seelen bedeutet ᾅδης die ὁδὸς κάτω; und der Sinn des Ausspruches ist: nach dem Verschwinden im Tode werden die Seelen, wenn sie den Weg abwärts durch Wasser und Erde durchmessen haben, aufsteigend durch Wasser zuletzt, reines, trockenes „Feuer“ in sich einziehend, sich als „Seelen“ ganz wiederfinden. — Aus dem unheilbar entstellten *fr.* 123 ist nichts Verständliches zu gewinnen. — Deutliche und unzweideutige Aussprüche des H., die von seinem Glauben an Unsterblichkeit der Einzelseelen Zeugniss geben, liegen nicht vor; solcher Aussprüche aber würde es bedürfen, ehe man dem Heraklit eine Vorstellung beimessen könnte, die mit seiner übrigen Lehre,

[1] So Pfleiderer *a. a. O.* p. 209 u. ö.

hervortretende Erscheinungen des erregten religiösen Lebens seiner Zeit)[1] Heraklit nur vereinzelte Blicke, um sie mit seiner eigenen Lehre, mehr unterlegend als auslegend, in Verbindung zu setzen. Er zeigt, dass sie mit seiner Lehre, die ihm alle Erscheinungen der Welt erklären zu können schien, sich in Einklang setzen liessen[2]; dass er umgekehrt seine Lehre mit den Mysterien in Einklang zu setzen versucht, dass diese ihm 445 die Richtung seines Denkens gewiesen oder gar ihn verleitet hätten, von seiner selbstgefundenen Strasse abzuweichen, davon zeigt sich nirgends eine Spur.

Das Individuum in seiner Absonderung hat für Heraklit keinen Werth und keine Bedeutung; ein Beharren in dieser Absonderung (wenn es möglich wäre) würde ihm als Frevel erschienen sein[3]. Unsterblich, unverlierbar ist ihm das Feuer

---

wie allgemein zugestanden wird, in unvereinbarem Gegensatz steht. Deutlich sagt er, dass die Seele im Tode zu W a s s e r werde, das heisst aber, dass sie als Seele = Feuer, v e r g e h t. Wenn sein Glaube dem der Mystiker nahe gekommen wäre (wie die Neoplatoniker ihm zutrauen), so müsste ihm der Tod, die Befreiung der Seele aus den Fesseln der Leiblichkeit und dem Reiche der niederen Elemente, als ein völliges Aufgehen der Seele in ihr eigenstes Element, das F e u e r, gegolten haben. Aber das Gegentheil lehrt er: die Seele vergeht, wird Wasser, Erde, dann wieder Wasser und zuletzt wieder Seele (*fr.* 68). Nur insoweit ist sie unvergänglich.

[1] Sibylle: *fr.* 12. Delphisches Orakel: 11. Kathartik: 130. Bakchisches Wesen: 124.

[2] ὡυτὸς Ἀΐδης καὶ Διόνυσος: *fr.* 127 (und insofern, weil mit heraklitischer Philosophie vereinbar, sollen die Dionysosmysterien gelten dürfen. Das muss der Sinn des Ausspruchs sein). Andererseits Tadel der ἀνιερωστί von den Menschen begangenen μυστήρια: 125 (da deren wahren Gehalt die Feiernden nicht erfassen).

[3] Immer noch eher als die Neoplatoniker, die dem H. eine der orphisch-pytagoreischen ähnliche Seelenlehre zuschreiben, trifft dessen wahre Meinung der Bericht des [Plut.] *dogm. philos.* 4, 7 (wo der Name des Heraklit ausgefallen ist, wie aus Theodoret hervorgeht: s. Diels, *Doxogr.* p. 392): — ἐξιοῦσαν (τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές. Aus dieser (auch nicht wirklich zutreffenden) Deutung der Meinung des H. vom Schicksal der Seele nach dem Tode geht aufs Neue soviel wenigstens hervor, dass die entgegengesetzten Annahmen der Neoplatoniker eben auch nur D e u t u n g e n, nicht Zeugnisse, sind.

als Ganzes; nicht seine Absonderung in einzelnen Partikeln, sondern allein der Eine Allgeist, der sich in Alles verwandelt und Alles in sich zurücknimmt. Die Seele des Menschen hat nur als eine Ausstrahlung dieser Allvernunft an deren Unvergänglichkeit Antheil; auch sie, wenn sie sich an die Elemente verloren hat, findet sich immer wieder. In „Bedürfniss“ und „Sättigung“ (*fr.* 24. 36) wechselt ewig dieser Process des Werdens. Einst wird das Feuer Alles „ereilen“ (*fr.* 26); der Gott wird dann ganz bei sich sein. Aber das ist nicht das Ziel der Welt; Verwandlung, Werden und Vergehen werden nie zum Ende kommen. Und sie sollen es nicht; „der Streit“ (*fr.* 43), der die Welt geschaffen hat und immer neu umgestaltet, ist das innerste Wesen des Alllebendigen, das er bewegt in unersättlicher Werdelust. Denn eine Lust, eine Erholung ist allen Dingen der Wechsel (*fr.* 72. 83), das Kommen und Gehen im Spiel des Werdens.

Es ist das Gegentheil einer quietistischen Stimmung, was aus der gesammten Lehre des Heraklit, aus dem in lauter 446 starken Accenten fortschreitenden Posaunenklang seiner Rede ertönt, in der er machtvoll gehobenen Geistes wie ein Prophet das letzte Wort der Weisheit verkündigt. Er weiss wohl, wie nur Mühe die Erquickung der Ruhe, Hunger die Sättigung, Krankheit die Lust der Gesundheit hervorrufen kann (*fr.* 104); das ist das Gesetz der Welt, das die Gegensätze, einen aus dem anderen erzeugend, innig und nothwendig verknüpft. Ihm beugt er sich, ihm stimmt er zu; und so wäre auch ein Beharren der Seele in that- und wandelloser Seligkeit, selbst wenn es denkbar wäre[1], ihm nicht einmal ein Ziel seiner Wünsche.

[1] Ἡράκλειτος ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν. *Doxogr.* p. 320. στάσις und ἠρεμία wären gar kein Leben, auch nicht ein seliges, weltfernes, sondern Merkmale des „Todten“, d. h. aber des nirgends in der Welt Existirenden, des Nichts.

4.

Von Ioniens Küsten war, schon vor der Zeit des Heraklit, das Licht philosophischer Betrachtung nach dem Westen getragen worden durch Xenophanes von Kolophon, den ein unstätes Leben nach Unteritalien und Sicilien verschlagen hatte. Seinem feurigen Geiste wurde die abgezogenste Betrachtung zu Leben und Erlebniss, der Eine bleibende Grund des Seins, auf den er unverwandt den Blick richtete, zur Allgottheit, die ganz Wahrnehmen und Denken ist, ohne Ermüdung durch das Denken ihres Geistes Alles umschwingt, ohne Anfang und Ende, unverändert sich gleich bleibt. Was er von dem Gotte, der ihm mit der Welt eines ist, aussagt, wird die Grundlage für die ausgebildete Lehre der Philosophen von Elea, die, im ausgesprochenen Gegensatz zu Heraklit[1], alle Bewegung, Werden, Veränderung, Eingehen in die Vielheit von dem Einen, ohne Rest den Raum füllenden Seienden ausschliessen, das, aller zeitlichen und räumlichen Entwicklung enthoben, selbstgenugsam in sich verschlossen verharrt.

Dieser Vorstellung gilt die ganze Mannichfaltigkeit der 447 Dinge, die sich der Sinneswahrnehmung aufdrängt, als eine Illusion. Illusion ist auch das Bestehen einer Vielheit beseelter Wesen, wie die ganze Natur ein Trugbild ist. Nicht von der „Natur“, von dem Inhalte der thatsächlichen Erfahrung, ging die Philosophie des Parmenides aus. Ohne alle Hilfe der Erfahrung, lediglich durch Schlussfolgerungen aus einem einzigen zu Grunde gelegten, nur im Denken zu erfassenden Begriff (des „Seins“) will sie die ganze Fülle der Erkenntniss gewinnen. Den philosophischen Naturforschern Ioniens war auch die Seele ein Theil der Natur, die Seelenkunde ein Theil der Naturkunde gewesen: und dieses Eintauchen des Seelischen in das Physische war in ihrer Seelenlehre das

[1] Polemik des Parmenides gegen Heraklit: v. 46 ff. Mull.; s. Bernays, *Rhein. Mus.* 7, 115. (Vgl. Diels, *Parmenides* 68 ff.)

Eigenthümliche, das sie von volksthümlicher Psychologie wesentlich unterschied. Galt nun die ganze Natur nicht mehr als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss, so musste auch die Herleitung der Psychologie aus der Physiologie dahinfallen. Im Grunde konnte es bei diesen „Aphysikern“ [1] eine Seelenlehre überhaupt nicht geben.

Mit einer, neben der unerschrockenen Folgerichtigkeit ihrer rein auf die übersinnliche Verstandeserkenntniss begründeten Betrachtungsweise überraschenden Nachgiebigkeit räumten gleichwohl die Eleaten dem Augenschein und dem Zwang sinnlicher Wahrnehmung so viel ein, dass sie eine Theorie physikalischer Entwicklung der Vielheit der Erscheinungen zwar aus ihren eigenen Grundsätzen nicht ableiteten, aber doch, unvermittelt und unvermittelbar, neben ihre starre Seinslehre stellten. Schon Xenophanes hatte eine, solchermaassen nur bedingt giltige Physik entworfen. Parmenides entwickelte im zweiten Theil seines Lehrgedichtes, in „trüglichem Schmucke der Worte“, nicht verlässliche Rede über das wahre Wesen der Dinge, sondern „menschliche Meinungen“ von dem Werden
448 und Bilden in der Welt der Vielheit. Nicht anders können die physiologischen Meinungen verstanden werden, die selbst Zeno von Elea, der verwegenste dialektische Vorkämpfer der Lehre vom unbewegten AllEinen, vorbrachte. Im Zusammenhang solcher Physiologie, aber auch unter dem gleichen Vorbehalt, unter dem diese vorgetragen wurde, haben die eleatischen Philosophen von Wesen und Herkunft der Seele geredet. Und wie sie ihre Physik ganz nach dem Vorbilde älterer Naturphilosophie ausgestalten, so sehen sie auch das Verhältniss des Seelischen zum Körperlichen ganz aus dem Standpunkte dieser ihrer Vorgänger an. Dem Parmenides (v. 146 ff. Mull.) ist der Geist (νόος) des Menschen abhängig von der Mischung der zwei Bestandtheile, aus denen Alles,

---

[1] Aristoteles (Sext. Empir. *adv. math.* 10, 46) ἀφυσίκους αὐτοὺς κέκληκεν, ὅτι ἀρχὴ κινήσεώς ἐστιν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι.

und auch sein Leib, sich zusammensetzt, dem „Licht" und der „Nacht" (dem Warmen und Kalten, Feuer und Erde). Denn das was geistig thätig ist, ist eben für den Menschen die „Natur seiner Glieder"; die Art der Gedanken wird bestimmt durch den in dem einzelnen Menschen überwiegenden der zwei Grundbestandtheile. Selbst der Todte hat noch (wie er noch einen Leib hat) Empfindung und Wahrnehmung, aber, verlassen von dem Warmen und Feurigen, nur noch des Kalten, des Dunklen und des „Schweigens". Alles Seiende hat einige Erkenntnissfähigkeit[1]. Man kann nicht völliger die „Seele" in die Leiblichkeit verstricken, als hier der kühne Vernunftdenker thut, der doch die Wahrnehmung durch die Sinne des Leibes so bedingungslos verwarf. Die „Seele" ist ihm hier offenbar nicht mehr eine eigene Substanz, sondern nur ein Ergebniss materieller Mischung, ein Thätigkeitszustand der verbundenen Elemente. Nicht anders dem Zeno, dem „Seele" eine gleichmässige Mischung aus den vier Grundeigenschaften der Stoffe, dem Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten hiess[2].

Neben solchen Ausführungen überrascht es, zu vernehmen, 449 dass Parmenides von der „Seele" auch dieses ausgesagt habe, dass die weltregierende Gottheit sie „bald aus dem Sichtbaren

[1] Theophrast. *de sens. et sensib.* § 4.

[2] γεγενῆσθαι τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν, καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν. Zeno bei Laert. 9, 29. Die vier Grundbestandtheile, statt der zwei des Parmenides, mag Zeno in Anlehnung an die vier Wurzeln" des Empedokles (deren je eine durch eine der vier Eigenschaften θερμόν κτλ. bezeichnet wird) festgesetzt haben. Auch dass die ψυχή aus der gleichmässigen Mischung der vier Eigenschaften entstehen soll, erinnert an Bestimmungen des Empedokles vom φρονεῖν (Theophr. *de sens.* 10. 23 f.). Andererseits überträgt Zeno auf die ψυχή das, was von der ὑγίεια der pythagorisirende Arzt Alkmaeon sagte (*Doxogr.* p. 442. Vgl. Aristot. *de an.* 408 a, 1); seine Ansicht kommt schon fast der jener Pythagoreer gleich, denen die „Seele" als eine ἁρμονία des Kalten, Warmen u. s. w. galt (s. unten p. 169). Sie mag ihm (der als „Pythagoreer" gilt: Strab. 6, 252) in der That aus den Kreisen pythagorisirender Physiologen zugekommen sein.

in das Unsichtbare sende, bald umgekehrt"[1]. Hier wird die Seele nicht mehr als ein Mischungsverhältniss der Stoffe gedacht, sondern als ein selbständiges Wesen, dem eine Präexistenz vor seinem Eintritt in das „Sichtbare", d. h. vor dem Leben im Leibe zugetraut wird, und eine Fortdauer nach dem Abscheiden aus dem Reiche der Sichtbarkeit, ja ein mehrmals wechselnder Aufenthalt hier und dort. Unterscheidet Parmenides diese selbständig existirende Seele von dem, was in der Mischung der Elemente wahrnimmt und als Geist (νόος) denkt, an die Elemente und ihre Zusammenfügung zum Leibe aber auch, mit seiner Existenz, gebunden ist? Offenbar ist jedenfalls, dass von der wechselnd im Sichtbaren und im Unsichtbaren lebenden Psyche Parmenides nicht als Physiologe redet, sondern wie ein Anhänger orphisch-pythagoreischer Theosophie. Er konnte, indem er sein Wissen um die „Wahrheit", das unveränderliche Sein, sich selbst vorbehielt, unter den „Meinungen der Menschen" da, wo er nur hypothetisch redete, eine beliebige Auswahl treffen; wo er als Praktiker in ethisch gerichtetem Sinne redete, mochte er sich den Vorstellungen der Pythagoreer anschliessen, mit denen er in engem Zusammenhang lebte[2].

5.

450 Die ionische Physiologie, den Blick auf das Ganze der Natur und die Erscheinungen des Lebens in allen Tiefen und

---

[1] Simplic. ad Aristot. *Phys.* p. 39 D. Vgl. Diels, *Parmenides* (1897) p. 109f.

[2] Parm., Schüler des Pythagoreers Diochaites, und des Ameinias, wie es scheint, ebenfalls eines Pythagoreers: Sotion bei Laert. 9, 21. Zu den Pythagoreern zählt ihn die damit freilich sehr freigebige Ueberlieferung: Kallimach. *fr.* 100 d, 17; Strabo 6, p. 252; *Vit. Pythag.* bei Photius cod. 249 p. 439 a, 37; Jamblich. *V. P.* 267 (mit Scholion, p. 190 N). Der pythagoreische Einfluss auf P. mag wesentlich ethischer Art gewesen sein. εἰς ἡσυχίαν προετράπη ὑπὸ Ἀμεινίου: Laert a. a. O. Παρμενίδειος καὶ Πυθαγόρειος βίος als gleichbedeutend neben einander: Cebes *tab.* 2 extr. Die gute Staatsordnung von Elea bringt Strabo a. a. O. mit dem Pythagoreerthum des P. (und Zeno) in Zusammenhang. P. Gesetzgeber von Elea: Speusippos π. φιλοσόφων bei Laert. D. 9, 23.

Fernen des Weltalls gerichtet, hatte den Menschen, eine kleine Welle in diesem Ocean des Werdens und Gestaltens, fast aus dem Auge verloren. Eine Philosophie, die Erkenntniss des Wesens menschlicher Natur zu einer ihrer Hauptaufgaben machen, und mehr als dieses, dem Menschen aus der Eingebung ihrer Weisheit Gang und Ziel des Lebens bestimmen wollte, musste andere Wege einschlagen.

So that es Pythagoras von Samos. Was dieser seine „Philosophie“ nannte[1], hatte im Wesentlichen ein praktisches Ziel. Weil er einen bestimmten Weg der Lebensführung wies, darum wurde Pythagoras so ausnehmend verehrt, sagt Plato[2]. Eine eigenthümliche Gestaltung des Lebens, auf ethisch-religiöser Grundlage, bildete er aus. Wie weit seine „Vielwisserei“[3], die ohne Zweifel den Keim pythagoreischer Wissenschaft bereits enthielt, sich in seinen eigenen Händen 451 systematisch entfaltet haben mag, ist unbestimmbar. Fest steht, dass er in Kroton einen Bund stiftete, der in der Folge sich und die strengen Formen, nach denen er die Lebensweise seiner Mitglieder bestimmte, weit über die achäischen und dorischen Städte des italischen „Grossgriechenlandes“ ausbreitete. In diesem Bunde gewann eine tiefbedachte Auffassung des Menschenlebens und seiner Aufgaben eine sichtbare Bethätigung ihrer Grundsätze; und dies ausgerichtet zu haben muss

---

[1] φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας, καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον. Laert. D. *prooem.* 12. (Die Ausführung freilich aus dem fingirten Dialog des Herakleides Pont.: Cic. *Tusc.* 5 §§ 8. 9.)

[2] Plato, *Republ.* 10, 600 A. B.

[3] πολυμαθίη, ἱστορίη des Pythagoras: Heraklit *fr.* 16. 17. παντοίων τὰ μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων heisst P. bei Empedokles v. 429. — Die Construction des Weltgebäudes nach pythagoreischer Darstellung ist schon, am Anfang des 5. Jahrhunderts, dem Parmenides bekannt und wird von ihm in einzelnen Punkten nachgeahmt (s. Krische, *Theol. Lehren d. gr. D.* 102 ff. Wie weit Parm. im übrigen pythagoreische Lehren polemisch berücksichtigt habe — wie neuerdings angenommen wird — mag dahingestellt bleiben). Phantastische Zahlenspeculation wird schon dem Pythagoras selbst zugeschrieben in den Aristot. *Magna Moralia* 1182 a, 11 ff.

als die That und das eigenthümliche Verdienst des Pythagoras gelten. Die Grundlagen dieser Lebensauffassung, soweit sie nicht etwa von Anfang an in mystischer Zahlenweisheit wurzelte, waren keineswegs von Pythagoras zum ersten Mal gelegt; neu und wirksam war die Macht der Persönlichkeit, die dem Ideal Leben und Körper zu geben vermochte. Was verwandten Bestrebungen im alten Griechenlande gefehlt haben muss, hier fand es sich in einem hohen Menschen, der den Seinen Vorbild, Beispiel, zum Anschluss und zur Nacheiferung zwingender Führer wurde. Eine centrale Persönlichkeit, um die sich der Kreis einer Gemeinde wie durch innere Nöthigung zog. Frühzeitig erschien dieser Gemeindestifter der Verehrung wie ein Uebermensch, einzig und Niemanden vergleichbar. Verse des Empedokles[1], der doch selbst zur pythagoreischen Gemeinde nicht gehörte, geben davon Kunde. Und den Anhängern gar wurde Pythagoras in der Erinnerung zum Heiligen, ja zum Gott in Menschengestalt, von dessen Wunderthaten die Legende erzählte. Uns ist es schwer gemacht, 452 unter dem Flimmer des Heiligenscheins die wirklichen Züge des Menschen noch einigermaassen zu erkennen.

Seine Lehre, kraft deren er freilich seine Anhänger zu einer viel vollständigeren und engeren Lebensgemeinschaft zusammenband als irgend eine orphische Secte, muss in allem Wesentlichen übereingekommen sein mit dem, was in orphischer Theologie unmittelbare Beziehung auf religiöses Leben hatte. Auch er wies den Weg zum Heil der Seele; in der Seelenlehre also hat seine Weisheit vornehmlich ihre Wurzeln.

Soweit unsere dürftige und unsichere Kunde reicht, lässt sich als Kern der pythagoreischen Seelenlehre Folgendes festhalten.

---

[1] Emp. 427 ff. Mull. — Dass dieses *praeconium* sich in der That auf Pythagoras (wie Timaeus u. A. annahmen) bezieht und nicht auf Parmenides (wie unbestimmte οἱ δέ bei Laert. 8, 54 meinen), scheinen doch v. 430—432 zu beweisen, die auf eine wunderbare Kraft der ἀνάμνησις hindeuten, die wohl dem Pyth., aber niemals dem Parm. von der Sage zugeschrieben wurde.

Die Seele des Menschen, hier wieder ganz als der Doppelgänger des sichtbaren Leibes und seiner Kräfte gefasst, ist ein dämonisch unsterbliches Wesen[1], aus Götterhöhe einst herabgestürzt und zur Strafe in die „Verwahrung“ des Leibes eingeschlossen[2]. Sie hat zum Leibe keine innere Beziehung, 453

[1] ψυχαί von denen die ganze Luft voll ist, von δαίμονες und ἥρωες nicht unterschieden: Alex. Polyh. bei Laert. D. 8, 32 (in diesem Abschnitt seines Berichtes, §§ 31 ff., altpythagoreische Vorstellungen wiedergebend. — Wenn bei Posidonius dieselbe Vorstellung ausgesprochen wird, so folgt noch nicht, dass sie von dem Stoiker überhaupt herstammt. Posidonius hat vielfach pythagoreische Ansichten seinerseits entlehnt und ausgeschmückt). — Subtiler: Die Seele ist ἀθάνατος, weil ewig bewegt wie τὰ θεῖα πάντα, Mond, Sonne, Gestirne und Himmel: Alkmaeon bei Aristot. *de an.* 405 a, 29 ff. (Vgl. Krische, *Theol. Lehr.* 75 f.) Die ewige Bewegtheit der ψυχαί war schon ältere pythagoreische Vorstellung: sie spricht sich aus in der (schon dem Demokrit bekannten) Fabel von den Sonnenstäubchen, welche, ewig in zitternder Bewegung, schwebende „Seelen“ seien oder solche einschlössen (s. S. 162, 4). In Alkmaeons Fassung des Satzes tritt die Vorstellung hinzu, dass die Menschenseele ἔοικε τοῖς ἀθανάτοις. Die Ableitung ihrer Unsterblichkeit und Göttlichkeit aus ihrer Herkunft von der Weltseele (und Allgottheit), wie sie als pythagoreische Lehre mehrfach hingestellt wird (Cic. *n. d.* 1, 27; *de senect.* 21; Laert. D. 8, 28; Sext. Emp. *math.* 9, 127) zeigt zwar die Färbung des stoischen Pantheismus, kann sich aber ihrem thatsächlichen Gehalt nach doch wohl auf altpythagoreische Lehre zurückleiten (zweifelhaft bleibt freilich die Aechtheit des Bruchstückes des Philolaus, bei Stob. *ecl.* 1, 173, 2 ff. W). Die Vorstellung, dass Seele und νοῦς des Menschen ihm zukommen aus einem unpersönlichen θεῖον, einer allverbreiteten ἐν τῷ παντὶ φρόνησις muss schon im fünften Jahrhundert eine sehr geläufige gewesen sein. Sie findet sich ausgesprochen bei Xenophon, *Memor.* 1, 4, 8. 17; 4, 3, 14, sicherlich ja nicht als dessen Originalgedanke, sondern ihm irgendwoher zugeflossen (und gewiss nicht von Sokrates her, auch nicht von Plato).

[2] ἐν φρουρᾷ. Plato, *Phaed.* 62 B. Auf pythagoreischen Glauben führt das (mit einer unrichtigen Deutung des Wortes φρουρά) zurück Cicero, *Cato maj.* 73. Aehnlich der Pythagoreer Euxitheos b. Athen. 4, 157 C. S. Böckh, *Philol.* 179 ff. (Philolaos *fr.* 16 Mull. spricht von der Weltseele oder dem Gotte, der alles ἐν φρουρᾷ halte und umfasse [s. Böckh p. 151], ohne an die Menschenseele zu denken). Der Vergleich des Lebens im Leibe mit einer φρουρά kann sehr wohl pythagoreisch sein, dass er auch orphisch ist (s. oben p. 121, 2), steht dem nicht im Wege. Dieser Vergleich setzt schon voraus, dass das irdische Leben der Seele als Strafe auferlegt sei. διά τινας τιμωρίας ist die Seele in den Leib ein-

ist nicht das, was man die Persönlichkeit dieses einzelnen sichtbaren Menschen nennen könnte: in einem beliebigen Leibe wohnt eine beliebige Seele[1]. Scheidet sie der Tod vom Leibe, so muss sie nach einer Zeit der Läuterung im Hades[2] auf die Oberwelt zurückkehren. Unsichtbar schweben die Seelenbilder um die Lebenden[3]; in den Sonnenstäubchen und ihrer zitternden Bewegung sahen Pythagoreer schwebende „Seelen"[4]. Die ganze Luft ist voll von Seelen[5]. Auf Erden aber muss die Seele einen neuen Leib aufsuchen, und das zu vielen 454 Malen. So wandert sie durch Menschen- und Thierleiber einen langen Weg[6]. Wie Pythagoras selbst an die früheren Ver-

---

geschlossen: Philol., *fr.* 23 mit Berufung auf die παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες (Jamblich. *V. Pyth.* 85: ἀγαθὸν οἱ πόνοι — — ἐπὶ κολάσει γὰρ ἐλθόντας δεῖ κολασθῆναι). — Das ἐν φρουρᾷ *Phaed.* 62 B deutet Espinas. *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 8, 452: in der Hürde, im Pferch; das Bild von Gott dem Hirten der Menschen (*Politic.* 271 E, *Critias* 100 D) schwebe auch hier vor. Es fehlt aber (vor allem) der Nachweis, dass φρουρά jemals in dem Sinne von σηκός, εἱρκτή, gebraucht werde.

[1] Aristot. *de an.* 407 b, 22 ff.

[2] οἱ ἐν τῷ ταρτάρῳ durch Donner geschreckt nach der Meinung der Πυθαγόρειοι: Aristot. *analyt. post.* 94 b, 32 ff. σύνοδοι τῶν τεθνεώτων im Erdinnern: Aelian, *var. hist.* 4, 17 (vielleicht aus Aristot. π. τῶν Πυθαγορείων). Schilderung der Zustände im Hades in der pythagoreischen Κατάβασις εἰς ᾅδου. Wie bei den Orphikern muss diese Läuterung und Bestrafung in der Geisterwelt auch zu den ernstlich geglaubten Bestandtheilen der Πυθαγόρειοι μῦθοι gehört haben.

[3] ἐκριφθεῖσαν (aus dem Körper) αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι (als rechtes εἴδωλον des Lebenden): Alex. Polyh. b. Laert. D. 8, 31.

[4] Aristot. *de an.* 404 a, 16 ff.: manche nannten die ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα selbst „Seelen", andere τὸ ταῦτα κινοῦν. Es mag ein Volksglaube zu Grunde liegen, der aber schon halb ins Philosophische erhoben ist: die Seelen werden (s. Aristot. Z. 19 f.) gleichgesetzt dem sichtbar immer bewegten. Zweifellos war dies pythagoreische (wie auch altionische) Lehre. S. Alkmaeon bei Aristot. *de an.* 405 a, 29 ff. (Zweifelhafter ist die Richtigkeit der Angabe *Doxogr.* 386 a, 13 ff. b, 8 ff.)

[5] Laert. D. 8, 32.

[6] Eingang der Menschenseele auch in Thierleiber setzt als pythagoreische Meinung schon Xenophanes in den spottenden Versen bei Laert. D. 8, 36 voraus. Dass die Vorschrift der Enthaltung von Fleischnahrung (wie bei Empedokles) mit diesem Glauben schon bei Altpythagoreern

körperungen seiner Seele die Erinnerung bewahrt hatte (und davon zu Lehr und Mahnung der Gläubigen Kunde gab), berichteten alte Legenden[1]. Die Seelenwanderungslehre nahm auch hier eine Richtung auf religiös-sittliche Erweckung. Nach 455 den Thaten des früheren Lebens werden die Bedingungen der neuen Verkörperung und der Inhalt des neuen Lebenslaufes 456 bestimmt. Was sie damals gethan, das muss sie nun, als 457 Mensch wiedergeboren, an sich erleiden[2].

Es ist daher für das gegenwärtige Leben und die künftigen Lebensgestaltungen von höchstem Werthe, die Heilsordnung zu kennen und zu befolgen, die Pythagoras den Seinen weist. In Reinigungen und Weihen, in einer ganz nach diesem Zwecke geordneten „Pythagoreischen Lebensweise"[3] „dem Gotte zu folgen"[4], leitet der Bund seine Getreuen an. Viel von der altgeheiligten ritualen Symbolik muss in dieser pytha-

---

begründet worden ist, hat alle Wahrscheinlichkeit (die „Weltseele" mischt freilich Sextus Empir. *adv. math.* 9, 127 ff. unzeitig stoisirend ein. Was Sextus selbst aus Empedokles anführt, zeigt, dass dieser wenigstens die ἀποχὴ ἐμψύχων nur mit der Metamorphose und keineswegs mit dem ψυχῆς πνεῦμα, das in allen Lebewesen walte, motivirte, wie doch S. auch ihm zuschreibt).

[1] S. Anhang 6.

[2] Nach den Pythagoreern ist τὸ δίκαιον nichts Anderes als τὸ ἀντιπεπονθός, d. h. ἅ τις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν. Aristot. *Eth. Nic.* 1132 b, 21 ff. *Magn. Moral.* 1194 a, 29 ff. (dasselbe in phantastischem Zahlenspiel: *Magn. Moral.* 1182 a, 14. Schol. Aristot. 540 a, 19 ff., 551 b, 6 ff. Br. *Theol. arithm.* p. 28 f.). Dass diese ausgleichende Gerechtigkeit, deren Definition die Pythagoreer aus volksthümlichen Aussprüchen (dem Vers des Rhadamanthys bei Aristot. *Eth. Nic.* a. a. O., dem δράσαντι παθεῖν und ähnlichen Formeln: Sammlung bei Blomfield Gloss. in Aesch. *Choeph.* 307. Sophocl. *fr.* 209 N) einfach herübernahmen, in den Wiedergeburten des Menschen sich bethätige, darf man als die (hiemit erst über die übliche Verwendung jenes τριγέρων μῦθος hinausführende) Meinung der Pythagoreer ohne Weiteres annehmen, wenn man sich der völlig analogen Anwendung dieser Vorstellung bei den Orphikern erinnert (s. oben p. 129, 4).

[3] Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου Plato, *Rep.* 10, 600 B.

[4] ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ Jamblich. *V. Pyth.* 137 (nach Aristoxenos) ἕπου θεῷ Pythag. bei Stob. *ecl.* 2, 49, 16 W. S. Wyttenbach zu Plut. *ser. num. vind.* 550 D.

goreischen Askese eine Stelle gefunden haben[1]. Die asketisch
458 theologische Moral, ihrer Natur nach wesentlich negativ, war auch hier auf eine Abwehr des von aussen her die Seele umstrickenden und befleckenden Bösen eingeschränkt[2]. Es gilt

[1] Enthaltung von Fleischspeisen oder mindestens vom Genuss des Fleisches solcher Thiere, die den Olympiern nicht geopfert werden (in die θύσιμα ζῷα geht ἀνθρώπου ψυχή bei der Seelenwanderung nicht ein: Jamblich. *V. P.* 85), Enthaltung vom Genuss von Fischen, insbesondere der τρίγλαι und μελάνουροι, vom Essen der Bohnen; leinene Gewandung (noch im Tode: Herodot 2, 81), und noch einige Abstinenzen und rituale Reinheitsbestrebungen schreiben alte Zeugen den Pythagoreern zu. Den ganzen Apparat der sacralen ἁγνεία giebt auch den alten Pythagoreern Alex. Polyh. bei Laert. D. 8, 33. Im Allgemeinen gewiss mit Recht. Man pflegt alles dieses erst den entarteten Pythagoreern nach Zersprengung des italischen Bundes zuzugestehen (so namentlich Krische, *De societ. a Pyth. cond. scopo politico.* Göttingen 1831). Aber wenn allerdings Aristoxenos, der Zeitgenosse der letzten, wissenschaftlich gerichteten Pythagoreer, den alten Pythagoreern alle solche superstitiöse Vorstellungen und Vorschriften abspricht, so gilt doch sein Zeugniss in Wahrheit nur für jene pythagoreischen Gelehrten, mit denen er verkehrte und die ihm, anders als die (allerdings entarteten) asketischen Pythagoristen der gleichen Zeit, den wahren Geist des alten Pythagoreerthums bewahrt zu haben scheinen. Alles weist aber darauf hin, dass das Wirksame in dem noch lebendigen Sectenwesen, wie es Pythagoras begründet hatte, in dem religiösen und mystisch-doctrinären Elemente wurzelte, dass eben das im Pythagoreismus das älteste war, was er mit dem Glauben und der religiösen Zucht der Orphiker gemein hat. Und hiezu gehört namentlich das, was uns als altpythagoreische Askese geschildert wird. Altpythagoreisches Gut, freilich mit vielerlei fremden und jungen Bestandtheilen vermischt, liegt denn auch in manchen der ἀκούσματα oder σύμβολα der Pythagoreer vor, vornehmlich in denjenigen von ihnen (und sie sind zahlreich), die eine Vorschrift ritualer oder einfach superstitiöser Art geben. Eine erneute Sammlung, Ordnung und Erläuterung dieser merkwürdigen Bruchstücke könnte recht nützlich sein; Goettlings durchweg rationalisirende Behandlung ist ihnen nicht gerecht geworden. (Corn. Hölk, *De acusmatis s. symbolis Pythag.* Diss. Kiel. 1894.)

[2] Bestrebungen in einer positiveren Richtung könnte man in Ausübung jener musikalischen κάθαρσις ausgedrückt finden wollen, die Pythagoras und die Seinen nach einem kunstvollen System übten (vgl. Jamblich. *V. P.* 64ff.; 110ff.; Schol. V. *Il.* 22, 391. Auch Quintil. *inst. or.* 9, 4, 12; Porph. *V. Pyth.* 33 u. s. w.). — Was von pythagoreischer Moral und moralischer Paränese und Erziehung, meist in völlig rationalistischem Sinne, von Aristoxenos berichtet wird, hat kaum geschichtlichen Werth.

nur, die Seele rein zu bewahren; nicht sie sittlich umzubilden, nur sie von fremdem Uebel zu befreien. Unveränderlich steht die Thatsache ihrer Unsterblichkeit, ihrer Ewigkeit fest: wie sie von jeher war, so wird sie für immer sein und leben[1]. Sie aus diesem Erdenleben endlich ganz herauszuheben und einem göttlich freien Dasein zurückzugeben, war jedenfalls letztes Ziel[2].

---

[1] Gut formulirt den pythagoreischen Glauben Max. Tyr. *diss.* 16, I 287 R.: Πυθαγόρας πρῶτος ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπτᾶσα οἰχήσεται, ἀθανὴς καὶ ἀγήρως. καὶ γὰρ εἶναι αὐτὴν πρὶν ἥκειν δεῦρο, d. h. das Leben der Seele ist nicht nur endlos, sondern auch anfangslos, die Seele ist unsterblich, weil sie ewig ist.

[2] Das Ausscheiden der Seele aus dem κύκλος ἀνάγκης, ihre Rückkehr zu körperfreiem Geistesleben wird so deutlich wie bei den Orphikern (und Empedokles) in älterer pythagoreischer Ueberlieferung den „Reinen“ nirgends in Aussicht gestellt. Es ist aber kaum denkbar, dass eine Lehre, die jede Einkörperung der Seele als eine Strafe, ihren Leib als ihren Kerker, ihr Grabmal betrachtete, den wahren βάκχοι ihrer Mysterien nicht am letzten Ende eine völlige und dauernde Befreiung von aller Körperlichkeit und allem irdischen Leben in Aussicht gestellt haben sollte. So erst konnte die lange Kette von Sterben und Wiedergeborenwerden ihr Ende in einem wahren Erlösungsvorgang finden. Ewig festgehalten in dem Kreise der Geburten, würde die Seele ewig gestraft werden (dies ist z. B. die Vorstellung des Empedokles, v. 455f.): das kann aber nicht das letzte Ziel der pythagoreischen Heilslehre gewesen sein. Dass die (reine) Seele nach der Trennung vom Leibe im „Weltall“ (dem κόσμος, oberhalb des οὐρανός) ein „körperfreies“ Leben führe, berichtet als Lehre des Philolaos Claud. Mamertus *de statu an.* 2, 7 (Böckh. *Philol.* 177). Sonst reden nur spätere Zeugen von dem Ausscheiden der Seele: das *Carmen aur.* v. 70f. (mit Benutzung des empedokleischen Verses, 400 Mull.); Alex. Polyh. bei Laert. D. 8, 31 (ἄγεσθαι τὰς καθαρὰς [ψυχὰς] ἐπὶ τὸν ὕψιστον „*in altissimum locum*“ Cobet. Aber eine Ellipse von τόπος ist schwerlich zulässig. ὁ ὕψιστος = der höchste Gott wäre hebraïsirender Ausdruck, wie man ihn doch auch dem Al. hier nicht zutrauen kann [auch würde man, bei dieser Bedeutung von ὕ., erwarten: πρὸς τ. ὕ.]. *ad superiores circulos* kommen *bene viventium animae, secundum philosophorum altam scientiam:* Serv. *Aen.* 6, 127. Ob also: ἐπὶ τὸν ὕψιστον <κύκλον>? oder: ἐπὶ τὸ ὕψιστον). Von einem Ausscheiden der Seele nach dem Ablauf ihrer περίοδοι muss, als pythagoreischem Glauben, auch Lucian, *Ver. hist.* 2, 21 gewusst haben (pythagorisirend auch Virgil, *Aen.* 6, 744: *pauci laeta arva [Elysii] tenemus* [für immer, ohne neue

459 Die praktische Weisheit des Pythagoreerthums ist begründet auf einer Vorstellung, welche die „Seele“ von der 460 „Natur“ durchaus unterschieden, ja dieser entgegengesetzt sieht. Sie ist in das natürliche Leben verstrickt, aber als in eine ihr fremde Welt, in der sie sich als geschlossenes Einzelwesen unvermindert erhält, aus der sie für sich allein sich ablöst, um neue und immer neue Verbindungen einzugehen. Wie sie überweltlichen Ursprunges ist, so wird sie auch, aus den Banden des Naturlebens befreit, zu einem übernatürlichen Geisterdasein einst zurückkehren können.

Von allen diesen Vorstellungen ist keine auf dem Wege wissenschaftlichen Denkens gewonnen. Die Physiologie, die Wissenschaft von der Welt und allen ihren Erscheinungen,

---

ἐνσωμάτωσις. S. Serv. zu *Aen.* 6, 404. 426. 713]. Der Vers steht freilich nicht an seiner Stelle, giebt aber ohne Zweifel Virgils Worte und, in diesem Abschnitt pythagorisirende, Meinung wieder). Die Vorstellung, dass der Kreis der Geburten nirgends zu durchbrechen sei, kann nicht als pythagoreisch, auch nicht als neupythagoreisch gelten (wenn einzelne spätere Berichte, z. B. bei Laert. D. 8, 14 [aus Favorinus], Porphyr. *V. Pyth.* 19, auch in der flüchtigen, mit fremdartigen Bestandtheilen überall durchsetzten Darstellung pythagoreischer Lehre bei Ovid., *Met.* XV., von pythagoreischer Seelenwanderungslehre sprechen, ohne zugleich auf die Möglichkeit des κύκλου λῆξαι hinzuweisen, so wird doch diese damit noch nicht geleugnet, sondern nur, als für den Zusammenhang unerheblich, nicht erwähnt). Griechische Seelenwanderungslehre ohne die Verheissung an die ὅσιοι oder die φιλόσοφοι, dass sie aus dem Kreise der Geburten ausscheiden können (mindestens für eine Weltperiode: wie Syrian, schwerlich auch Porphyrius, annahm) scheint es nie gegeben zu haben. Eine solche Verheissung, als Krönung der Heilsverheissungen, auf die eine Seelenwanderungslehre überall hinausgeht, konnte nur entbehrt werden, wo das Wiedergeborenwerden selbst schon als eine Belohnung der Frommen erschien (wie in der Lehre, die Josephus, *bell. Jud.* 2, 8, 14; *antiq.* 18, 1, 3 den Pharisäern zuschreibt). Griechischen Anhängern der Metempsychosenlehre galt irdische Wiedergeburt durchaus als eine Strafe, eine Last, mindestens nicht als das wünschenswerthe Ziel des Seelenlebens. Wir müssen auch für den alten Pythagoreismus die Verheissung des Ausscheidens aus dem Kreise der Wiedergeburten als Krone seiner Heilsverkündigungen voraussetzen. Ohne diese letzte Spitze wäre der Pythagoreismus wie ein Buddhismus ohne Verheissung der Erlangung des Nirwâna.

konnte niemals zu dem Gedanken einer Lostrennung der Seele von der Natur und ihrem Leben führen. Nicht aus griechischer Wissenschaft, aber auch nicht, wie antike Ueberlieferung uns will glauben machen, aus der Fremde hat Pythagoras seine Glaubenssätze von der, aus überweltlicher Höhe in die irdische Natur gesunkenen, durch viele Leiber ihre Pilgerschaft vollendenden, zuletzt durch Reinigungen und Weihen zu befreienden Seele entlehnt. Er mag seinen Reisen manches zu verdanken gehabt haben, einem ägyptischen Aufenthalt etwa (wie später Demokrit) mathematische Anregungen und sonst vieles von der „Gelehrsamkeit“, die ihm Heraklit zuschreibt. Seine Seelenlehre dagegen giebt in ihren wesentlichen Zügen nur die Phantasmen alter volksthümlicher Psychologie wieder, in der Steigerung und umgestaltenden Ausführung, die sie 461 durch die Theologen und Reinigungspriester, zuletzt durch die Orphiker erfahren hatte. In diese Reihe stellt den Pythagoras mit richtiger Schätzung die Ueberlieferung, wenn sie ihn zum Schüler des Pherekydes von Syros, des Theologen, macht[1].

[1] Schüler des Pherekydes ist Pythagoras schon dem Andron von Ephesos (vor Theopomp): Laert. D. 1, 119. Pherekydes gilt als „der erste“, der die Unsterblichkeit der Seele (Cic. *Tusc.* 1 § 38), genauer die Metempsychose (Suid. v. Φερεκ.) gelehrt habe (vgl. Preller, *Rhein. Mus.* N. F. 4, 388f.). In seiner mystischen Schrift muss man solche Lehren angedeutet gefunden haben (vgl. Porphyr. *antr. nymph.* 31. — Etwas zu skeptisch Gomperz, *Gr. Denker* 1, 433). Diese Lehre scheint der Hauptgrund gewesen zu sein, der Spätere bewog, den alten Theologen zum Lehrer des Pythagoras, als des wirksamsten Vertreters der Seelenwanderungstheorie, zu machen. — Dass aber Pherekydes von Syros den Glauben an die Seelenwanderung bereits durch das Beispiel des Aethalides erläutert habe, ist eine unhaltbare Meinung. Was Schol. Apoll. Rhod. 1, 645 aus „Pherekydes“ über den wechselnden Aufenthalt der ψυχή des Aethalides im Hades und auf der Erde berichtet, gehört nicht (wie Goettling, *Opusc.* 210 und Kern, *de Orph. Epim. Pherec. theog.* p. 89. 106 meinen) dem Theologen Pherekydes, sondern ohne allen Zweifel dem Genealogen und Historiker: einzig diesen Ph. findet man, und ihn sehr häufig, in den Schol. Apoll. benutzt. Uebrigens erkennt man, aus der Art, wie die Aussagen der verschiedenen Zeugen in jenem Scholion abgegrenzt sind, sehr deutlich, dass Pherekydes nur von dem Wechsel des

462 Man kann nicht daran zweifeln, dass schon Pythagoras den Grund auch zu der pythagoreischen Wissenschaft gelegt, die Lehre vom Bau des Weltalls, auch wohl die Erklärung alles Seins und Werdens in der Welt aus den Zahlen und ihren Verhältnissen, als dem wesenhaften Untergrund der Dinge, mindestens in den ersten Zügen seinen Anhängern vorgezeichnet habe. Dann bewegte sich das lange nur in loser Fühlung neben einander, die Lebensleitung nach mystisch-religiöser Weisheit, die freilich ein weiteres Wachsthum kaum erfahren konnte, und die Wissenschaft, die sich zu einem ansehnlichen System auswuchs, je mehr, nach dem Zusammenbruch des pythagoreischen Bundes und seiner Verzweigungen am Anfang des fünften Jahrhunderts, die verstreuten Mitglieder des Vereins, mit den wissenschaftlichen Bestrebungen anderer Kreise in Berührung gebracht, von der, nur auf dem Boden der Gemeinde auszuübenden Verwirklichung des praktischen

Aethalides im Aufenthalt unter und über der Erde geredet hatte, aber als Aethalides, nicht indem er, im Wechsel der Geburten, sich in andere auf Erden lebende Personen metamorphosirt. Pherekydes gab offenbar eine phthiotische Localsage wieder, nach welcher Aethalides, der Sohn des (chthonischen?) Hermes, wechselnd oben und unten lebt, als ein ἑτερήμερος, wie nach lakedämonischer Sage die Dioskuren (Od. λ 301 ff. Dort, und nach älterer Auffassung [bei Alkman, Pindar u. s. w.] durchaus, wechseln beide Dioskuren gleichzeitig mit dem Aufenthalt, erst späte, umdeutende Dichtung [s. Hemsterhus. Lucian. Bipont. II p. 344] lässt sie unter einander wechseln und einander ablösen). Erst Heraklides Ponticus, der die Gestalt des Aethalides in die Reihe der Vorgeburten des Pythagoras stellte (s. Anhang 6), machte aus dem wechselnden Aufenthalt des Aethalides ein Sterben und Wiederaufleben — aber in anderer Gestalt, also ein Beispiel der Metempsychose. Man sieht sehr deutlich, warum gerade Aethalides ihm als Glied dieser Reihe geschickt erschien, aber auch wie er die alte Wundersage, die Pherekydes literarisch festgehalten hatte, zu seinem besonderen Zweck willkürlich umbog. Dass Hermes dem Aeth. auch Erinnerungskraft nach dem Tode verliehen habe, sagte offenbar Pherekydes nicht (sonst würde diesem in dem Schol. Apoll. der Bericht hierüber zuertheilt sein), rechten Sinn hatte dieses Privilegium auch erst in der Erzählung des Heraklides. Vermuthlich hat erst Her. diesen Zug der Sage angedichtet. Apollonius (1, 643 ff.) folgt ihm darin, nicht aber, wenigstens nicht ganz deutlich (s. v. 646 ff.) in dem was Her. von den Metempsychosen des Aeth. gefabelt hatte.

Ideals pythagoreischen Lebens zu einsamer wissenschaftlicher Betrachtung abgedrängt wurden. Die pythagoreische Wissenschaft, ein Bild der ganzen Welt aufbauend, zog, nicht anders als die ionische Physiologie, die Seele aus der Vereinzelung, ja gegensätzlichen Stellung gegenüber der Natur, in der sie pythagoreische Theologie festgehalten hatte. Mit einer, der mathematisch-musikalischen Theorie entsprechenden Auffassung nannte Philolaos die Seele die Harmonie der zum Körper vereinigten entgegengesetzten Bestandtheile[1]. Aber, wenn die Seele nur die Bindung der Gegensätze zum Einklang und 463 zur Einheit ist, so wird sie mit der Lösung der zusammengebundenen Elemente, im Tode, verschwunden und vergangen sein[2]. Es ist schwer verständlich, wie mit dieser Vorstellung der altpythagoreische Glaubenssatz von der als selbständiges Wesen im Leibe wohnenden und diesen überdauernden, ja ewig lebenden Seele vereinigt werden konnte. Waren die zwei Vorstellungen ursprünglich gar nicht bestimmt, mit einander vereinigt zu werden, aber auch nicht, sich auszuschliessen?

---

[1] Macrob. *Somn. Scip.* 1, 14, 19 giebt diese Ansicht dem Pythagoras und Philolaos, letzterem wohl mit Recht, da diese Meinung, dass die Seele κρᾶσις καὶ ἁρμονία sei des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten, woraus der Körper bestehe, Simmias bei Plato, *Phaed.* cap. 36 nicht als selbsterrungene, sondern als ihm überlieferte Meinung vorbringt, und von wem anders als seinem Lehrer Philolaos (*Phaed.* 61 D) in Theben überliefert? (Darum Ἁρμονίας τῆς Θηβαΐκῆς, 95 A.) Claud. Mamert. *de statu animae,* 2, 7 giebt freilich dem Philolaos nur die Lehre, dass die Seele mit dem Körper nach „ewiger und unkörperlicher Harmonie“ (*convenientiam*) verbunden sei; wobei eine selbständige Substanz der Seele neben der des Körpers vorausgesetzt wäre. Das wird aber Missverständniss der wahren Meinung des Phil. sein. Nur von seinen pythagoreischen Freunden mag doch auch Aristoxenos seine Lehre von der Seele als Harmonie übernommen haben; vielleicht ist durch solche auch Dikäarch angeregt, wenn er die „Seele“ eine ἁρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων nennt (*Doxogr.* p. 387), und zwar τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν. nach Nemes. *nat. hom.* p. 69 Math., ganz wie Simmias bei Plato (wenn nicht etwa dem Nem. hier eine Reminiscenz aus Plato irrig untergelaufen ist). — Vgl. auch oben p. 157, 2.

[2] S. Plato, *Phaed.* 86 C. D. Präexistenz der Seele unmöglich, wenn sie nur ἁρμονία des Leibes ist: ebendas. 92 A. B.



Alte Ueberlieferungen reden von geschiedenen Classen der Anhänger des Pythagoras, die auch verschiedene Gegenstände, Weisen und Ziele der Betrachtung hatten; und man kann geneigt sein, diesen Ueberlieferungen nicht allen Glauben zu versagen, wenn man beachtet, wie wenig in der That pythagoreische Wissenschaft und pythagoreischer Glaube zusammenhängen[1].

464 Aber freilich, derselbe Philolaos, der die Seele als Harmonie ihres Körpers kennt, redet auch von den Seelen als selbständigen und unvergänglichen Wesen. Man kann im Zweifel sein, ob sich diese unvereinbaren Aussagen eines und desselben Mannes überhaupt auf den gleichen Gegenstand beziehen. Der konnte ja von der Einen Seele sehr mannichfaltig reden, der innerhalb der Seele verschiedene Theile, von denen verschiedenes galt, unterschied: wie das zuerst in der pythagoreischen Schule geschehen ist[2].

---

[1] Es war an und für sich fast unvermeidlich, dass eine, auf mystischen Grundlehren errichtete, zugleich aber wissenschaftlichen Bestrebungen nicht fremde Gemeinde, wenn sie, wie die pythagoreische, sich weit und weiter ausdehnte (und praktische Zwecke verfolgte) sich in einen engeren Kern der Wissenden und Befähigten, und einen oder mehrere darum gelagerte Kreise von Laiengenossen, denen eine eigene, allgemeinerem Verständniss zugängliche Lehre zukam, zerlegte. So umgab im Buddhismus den engen Kreis der Bikschu die Menge der „Verehrer", und ähnlich in christlichen Mönchsgenossenschaften. Eine Scheidung der Anhänger des Pythagoras in Akusmatiker und Mathematiker (Pythagoreer und Pythagoristen) u. s. w., wie sie alte Zeugen uns bezeichnen, hat von vornherein nichts Unglaubliches.

[2] Die Theilung der Seele oder der δυνάμεις der Seele in das λογικόν und das ἄλογον habe vor Plato Pythagoras gelehrt, wie man, αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου συγγράμματος οὐδενὸς εἰς ἡμᾶς σωζομένου — aus den Schriften einiger seiner Anhänger entnehmen könne: Posidonius b. Galen *de Hipp. et Plat. dogm.* V (5, 478 vgl. 325 K). Aus Posidonius offenbar schöpft die gleiche Mittheilung Cicero, *Tusc.* 4, 10. In der That zeigt das Bruchstück aus Philolaos περὶ φύσεως in *Theol. Arithm.* p. 20. 21 eine Eintheilung der ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ (νοῦς im Kopfe, ἀνθρώπου ἀρχά — ψυχὰ καὶ αἴσθησις im Herzen, ζῴου ἀρχά — ῥίζωσις καὶ ἀνάφυσις im Nabel, φυτοῦ ἀρχά — σπέρματος καταβολά und γέννησις im αἰδοῖον, ξυναπάντων ἀρχά), die auf den Gedanken, dass im höchsten Lebensorganismus auch alle anderen niederen Organismen enthalten und verwendet

6.

Empedokles von Akragas gehörte nicht zur pythagorei- 465 schen Schule (deren äusserer Verband zu seinen Lebzeiten gelöst war); er kommt aber in seinen Meinungen und Lehren von der Seele des Menschen, ihren Schicksalen und Aufgaben,

---

seien, hinausläuft, und im Gebiet des Seelischen eine Unterscheidung des λογικόν (nach Denkkraft, νοῦς, als specifisch menschlichem, und Sinneswahrnehmung αἴσθησις, als auch den anderen ζῷα eigen, gegliedert) von dem ἄλογον (ῥίζωσις καὶ ἀνάφυσις, gleich dem αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι, dem φυτικόν, einem Theil des ἄλογον τῆς ψυχῆς: Aristot. *Eth. Nicom.* 1102 a, 32 ff.) nach Wesen und „Sitz" im Menschen zeigt, die wirklich einen Ansatz zu einer Theilung der Seele in λογικόν und ἄλογον darbietet, wie sie Posidonius noch bei anderen Pythagoreern ausgeführt gefunden haben muss. Einen deutlichen Unterschied zwischen φρονεῖν (ξυνιέναι) und αἰσθάνεσθαι machte der pythagorisirende Arzt Alkmaeon und zwar jedenfalls in einem anderen und tiefer scheidenden Sinne als Empedokles (den ihm Theophrast *de sens.* 25 entgegensetzt), bei dem ja auch Denken und Wahrnehmung ausdrücklich geschieden werden, das Denken (νοεῖν) aber auch nur ein σωματικόν τι ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι und insofern ταὐτόν mit diesem ist (Aristot. *de an.* 3, 3). Bei Alkmaeon muss also das ξυνιέναι nicht σωματικόν gewesen sein. Diese Pythagoreer waren auf dem Wege, von der Seele im Ganzen eine ohne Vermittlung sinnlicher Wahrnehmung denkende Seele, den νοῦς, abzusondern, und allein dieser, wie spätere Philosophie that, Göttlichkeit und Unvergänglichkeit beizulegen (τὸ λογικὸν [τῆς ψυχῆς] ἄφθαρτον giebt daher, ungeschichtlich voraneilend, der Doxograph 393 a, 10 als Lehre des „Pythagoras" an). — Wie sich freilich die Unterscheidung der ἀνθρώπου ἀρχά, eines allein dem Menschen zukommenden Seelenelementes, des νοῦς, von der ζῴου ἀρχά (die auf αἴσθησις und ψυχά, Lebenskraft, beschränkt ist) bei Philolaos vertragen konnte mit dem altpythagoreischen Seelenwanderungsglauben, das ist nicht abzusehen. Die Seele wandert nach jenem Glauben vom Menschen auch zum Thiere, und es ist dabei Grundvoraussetzung, dass im Thiere dieselbe Seele wohnen könne, wie im Menschen, dass πάντα τὰ γενόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ seien (Porph. *V. Pyth.* 19. Vgl. Sext. Emp. *adv. math.* 9, 127). Nach Philolaos ist ja aber die Seele des Thieres anders beschaffen, als die des Menschen, ihr fehlt der νοῦς (nicht nur seine Wirksamkeit wird im Thiere durch die δυσκρασία τοῦ σώματος verhindert, wie als Meinung des Pythagoras angegeben wird *Doxogr.* 432 a, 15 ff.). Dasselbe Bedenken kehrt freilich bei Platos Seelenwanderungslehre wieder. — Alkmaeon, der das ξυνιέναι allein dem Menschen zuschreibt, scheint die Seelenwanderungslehre gar nicht gehabt zu haben.

pythagoreischen Dogmen so nahe, dass an deren Einfluss auf die Ausbildung dieses Theils seiner Ueberzeugungen nicht gezweifelt werden kann. Er umfasste in seinem vielseitigen Bestreben auch die Naturforschung und hat die Studien der ionischen Physiologen mit Eifer und einem ausgesprochenen Sinn für Beobachtung und Combinirung der Naturerscheinungen fortgesetzt. Aber die Wurzeln seiner eigenthümlichen Art, des Pathos, das ihn hob und trug, lagen in einer, von wissenschaftlicher Naturergründung ganz abgewendeten Praxis, in der er wie in einem glänzenden Nachspiel das Thun des Mantis, Reinigungspriesters und Wunderarztes des sechsten Jahrhunderts in einer schon sehr veränderten Zeit darstellt. Wie er, mit Kränzen und Binden geschmückt, von Stadt zu Stadt zog, wie ein Gott geehrt, von Tausenden befragt, „wo doch zum 466 Heile die Strasse", schildert der Eingang seiner „Reinigungen"[1]; seinen Jünger Pausanias will er, nach eigensten Erfahrungen, lehren alle Heilmittel und ihre Kräfte, und die Künste, Winde zu stillen und zu erregen, Trockenheit und Regen zu bewirken, aus dem Hades die schon Verstorbenen heraufzuführen[2]. Er rühmt sich selbst, ein Zauberer zu sein, und „zaubern" sah ihn sein Schüler Gorgias[3]. In ihm gewinnen jene Bestrebungen der Katharten, Sühnpriester und Seher, die eine schon zur Vergangenheit versinkende Zeit als höchste Weisheit verehrt hatte, Stimme und litterarischen Ausdruck, den Ausdruck vollster persönlicher Ueberzeugung von

---

[1] V. 401 ff. (Mull.).

[2] V. 462 ff.

[3] Satyrus bei Laert. D. 8, 59. — Berühmt blieb namentlich seine zauberhafte Abwendung schlimmer Winde (vgl. V. 464) von Akragas (s. Welcker, *Kl. Schr.* 3, 60. 61. — Die Eselshäute, mit denen E. die Nordwinde von Akragas fern hält, dienen jedenfalls als apotropäisch wirkendes, Geister verscheuchendes Zaubermittel. So schützt man sich durch Aufhängen des Fells einer Hyäne, eines Seehundes u. s. w. gegen Hagel und Blitz [s. *Geopon.* I 14, 3. 5; I 16; und dazu Niclas' Noten]. Diese Felle ἔχουσι δύναμιν ἀντιπαθῆ: Plut. *Symp.* 4, 2, 1. — Anderer Zauber, der χαλαζοφύλακες, gegen Hagel: Plut. *Symp.* 7, 2, 2; Seneca, *nat. quaest.* 4, 6).

der Thatsächlichkeit ihrer die Natur überwältigenden Kräfte und von der Gottähnlichkeit des zu dieser fast übermenschlichen Gewalt des Naturzwanges Aufgestiegenen. Als ein Gott, ein unsterblicher, dem Tod nicht mehr drohe, ziehe er durch das Land, so versichert Empedokles selbst[1]. Er mag vielerorten Glauben gefunden haben. Zwar eine geregelte Genossenschaft von Jüngern und Anhängern, eine Secte, hat er nicht versammelt; dies scheint auch nicht in seiner Absicht gelegen zu haben. Aber er, als Einzelner und Unvergleichlicher, in der Wucht und Würde seiner selbstvertrauenden Persönlichkeit, der als Mystiker und Politiker in die irdische Gegenwart seiner Zeitgenossen regelnd eingriff und über alle Zeit und Zeitlichkeit hinaus in ein seliges Gottesdasein als Ziel des Menschenlebens hinüberwies, muss einen tiefen Eindruck gemacht haben auf die Menschen, unter denen er lebte[2], 467 und aus deren Mitte er freilich, wie ein Komet entschwindend, schied, ohne dauernde Nachwirkung. Manche Legenden geben noch Kunde von der Verwunderung, die seine Erscheinung begleitete, zumal jene Sagen, die, in wechselnder Gestalt, von seinem Ende berichten[3]. Alle wollen ausdrücken, dass er,

---

[1] — ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός, πωλεῦμαι μετὰ πᾶς τετιμένος κτλ. 400 f.

[2] Ein später Nachklang in den begeisterten Versen des Lucrez zum Preise des Empedokles 1, 717 ff.

[3] Die verbreitete Geschichte von dem Sprung des E. in den Krater des Aetna (um durch völliges Verschwinden den Glauben, dass er nicht gestorben [Lucian, *dial. mort.* 20, 4], sondern lebendig „entrückt" und also Gott oder Heros geworden sei, hervorzurufen) setzt, als Parodie einer ernstlich gemeinten Entrückungssage, bereits das Vorhandensein einer solchen Sage voraus. Und der parodischen Erzählung widersprach schon Pausanias, der Arzt, der Anhänger des Empedokles: Laert. D. 8, 69 (dies nicht aus der märchenhaften Erzählung des Heraklides Pont. Dass P. vor Emp. gestorben sei, folgt noch nicht aus dem Epigramm bei Laert. 8, 61, dessen Urheber ungewiss und jedenfalls wenig glaubwürdig ist). Die ernst gemeinte Sage wird also gleich nach dem Abscheiden des E. entstanden sein; sie nährte sich daran, dass man in der That nicht wusste, wo E. gestorben sei (θάνατος ἄδηλος Timaeus bei Laert. 8, 71) und kein Grabmal, das seine Leiche barg, zeigen konnte. (Dies bezeugt

wie seine eigenen Verse es verkündet hatten, bei seinem Abscheiden nicht mehr den Tod erlitten habe; er sei verschwunden, mit Leib und Seele zugleich entrückt worden zu göttlich ewigem Leben, wie einst Menelaos und so manche Helden des Alterthums, wie einzelne Heroen auch jüngerer Zeit[1]. Wieder einmal zeigt sich in dieser Sage die alte Vorstellung 468 als immer noch lebendig, nach der unsterbliches Leben nur bei nie gelöster Vereinigung der Psyche mit ihrem Leibe gewonnen werden kann. Dem Sinne des Empedokles thaten solche Sagen schwerlich genug. Wenn er sich selbst als einen Gott pries, der nicht mehr sterben werde, so meinte er jedenfalls nicht, dass seine Psyche ewig an seinen Leib gebunden bleiben werde, sondern gerade im Gegentheil, dass sie, im „Tode", wie es die Menschen nennen[2], befreit von diesem ihrem letzten Leibesgewande[3], niemals wieder in einen Leib eingehen müsse, sondern in freier Göttlichkeit ewig leben werde. Seine Vorstellung von dem bewussten Weiterleben der Psyche war von der homerischen, auf der jene Entrückungssagen beruhten, so verschieden wie nur möglich.

Empedokles vereinigt in sich in eigenthümlicher Weise die nüchternsten Bestrebungen einer nach Kräften rationellen Naturforschung mit ganz irrationalem Glauben und theologischer

ausdrücklich Timaeus, der im Uebrigen die Entrückungsfabel so gut wie die Geschichte vom Sprung in den Aetna leugnete: Laert. 8, 72 p. 221, 19f. Dem gegenüber hat es nichts zu bedeuten, dass irgend Jemand [wie es scheint, Neanthes] bei Laert. 8, 73 behauptet, es gebe ein Grab des E. in Megara). Freie Ausschmückung der Entrückungssage durch Heraklides Ponticus περὶ νόσων: Laert. D. 8, 67. 68 (zur Vergeltung hing der Hohn philosophischer Concurrenten dem Heraklides selbst eine boshaft gewendete Geschichte von künstlicher Entrückung an, durch die auch er sich als Gott oder Heros legitimiren wollte: Laert. 5, 89ff. Aus anderer Quelle Suidas s. Ἡρακλ. Εὐθύφρονος. Vgl. A. Marx, *Griech. Märchen von dankb. Thieren* p. 97ff.). Allerlei flaue Varianten der Geschichte vom Ende des E. bei Laert. 8, 74.

[1] S. I 68ff., 179ff.

[2] Vgl. v. 113ff.

[3] σαρκῶν χιτών: 414.

Speculation. Bisweilen wirkt ein wissenschaftlicher Trieb auch bis in den Bereich seines Glaubens hinüber[1]. Zumeist aber stehen in seiner Vorstellungswelt Theologie und Naturwissenschaft unverbunden neben einander. Als Physiolog der Erbe einer schon reich und nach vielen Richtungen entwickelten Gedankenarbeit der älteren Generationen von Forschern und Denkern, weiss er Anregungen von den verschiedensten Seiten zu einem, ihm selbst genugthuenden Ganzen selbständig zu verknüpfen. Ein Werden und Vergehen, eine qualitative Veränderung leugnet mit den Eleaten auch er, aber das beharrende Seiende ist ihm nicht ein untheilbar Eines. Es giebt vier „Wurzeln" der Dinge, die vier Massen der Elemente, die in dieser Abgrenzung er zuerst bestimmt unterschied. Mischung und Trennung der ihrer Art nach unveränderlichen Elementartheile sind es, die den Schein des Werdens und Vergehens hervorrufen; beide werden bewirkt durch zwei, von den Elementen sich bestimmt absondernde Kräfte der Anziehung und Abstossung, Liebe und Hass, die in dem Werdeprozess sich bekämpfen und besiegen, so dass zuletzt, bei völliger Ueberwindung der einen der beiden Kräfte, entweder Alles vereinigt oder Alles getrennt, in beiden Fällen eine gegliederte Welt nicht vorhanden ist. Der gegenwärtige Weltzustand ist ein solcher, in dem die „Liebe", der Zug zur Verschmelzung alles Geschiedenen, überwiegt; an seinem Ende steht eine völlige Vereinigung alles Getrennten bevor, die Empedokles, auch als Naturkundiger ein Quietist, als das wünschenswertheste Ziel preist.

469

In dieser, nur mechanisch bewegten und veränderten Welt, aus deren Entwicklung Empedokles durch eine geniale Wendung jeden Gedanken an Zwecksetzung fern zu halten weiss, giebt es auch Seelen, oder vielmehr seelische Kräfte, die ganz

---

[1] Seine Behandlung der Scheintodten (ἄπνους) hat ganz das Ansehen eines psychophysischen Experiments, das ihm freilich die Richtigkeit gerade des irrationalen Theils seiner Seelenlehre bestätigen sollte.

in ihr wurzeln. Ausdrücklich unterscheidet Empedokles die sinnliche Wahrnehmung von der Denkkraft[1]. Jene kommt zustande, indem von den Elementen, aus deren Mischung das wahrnehmende Wesen gebildet ist, ein jedes mit dem gleichen Elemente in den Gegenständen der Wahrnehmung durch die „Wege", die das Innere des Leibes mit dem Aeusseren verbinden, in Berührung tritt und seiner so gewahr wird[2]. Das „Denken" hat seinen Sitz im Herzblute, in welchem die Ele-470mente und ihre Kräfte am gleichmässigsten gemischt sind. Vielmehr, eben dieses Blut ist das Denken und die Denkkraft[3]; der Stoff und seine vitalen Funktionen fallen auch dem Empedokles noch völlig zusammen. Unter dem Denkenden oder dem „Geiste" ist hier ersichtlich nichts gedacht was einer substantiell bestehenden „Seele" gliche, sondern ein die einzelnen Sinnesthätigkeiten zusammenfassendes und einigendes Vermögen[4], das nicht minder als die einzelnen Kräfte der Wahrnehmung an die Elemente, die Sinne, den Körper ge-

---

[1] γυίων πίστις unterschieden von dem νοεῖν v. 57; νόῳ δέρκεσθαι von dem δέρκεσθαι ὄμμασιν 82. οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἄνδρασιν οὔτ' ἐπακουστά, οὔτε νόῳ περίληπτα 42f. — Anderswo freilich setzt E. (der durchweg prosaischer Genauigkeit in Anwendung technischer Bezeichnungen ausweicht) νοῆσαι einfach = sinnlich wahrnehmen, nach epischer Sprechweise: z. B. gleich v. 56 (doch ist es nicht ganz richtig, dass E. τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτό φησι, wie Aristoteles, *de an.* 427 a, 22 behauptet).

[2] 378ff.: γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν u. s. w. (ὁρᾶν hier im weitesten Sinne, εἶδος ἀντὶ γένους = αἰσθάνεσθαι. So wie νόῳ δέρκεσθαι 82 steht = αἰσθάνεσθαι, und wie sehr häufig Bezeichnungen einer einzelnen Wahrnehmungsart angewendet werden statt der eines anderen εἶδος oder auch des ganzen γένος der αἴσθησις. Lobeck, *Rhemat.* 334ff.).

[3] 372ff.: αἵματος ἐν πελάγεσσι — τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν· αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. — Das Blut ist der Sitz des φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι τὰ στοιχεῖα. Theophr. *de sens.* 10. 23f.

[4] Eine Art συγγυμνασία τῶν αἰσθήσεων, wie Asklepiades der Arzt den Begriff der ψυχή bestimmte (*Doxogr.* 387 a, 7). Aehnlich dem, was Aristoteles das πρῶτον αἰσθητήριον nennt. — Dies, was E. das φρονεῖν nennt, wäre doch wohl das ἑνοποιοῦν der Wahrnehmungen, das Aristoteles bei E. vermisst (*de an.* 409 b, 30ff., 410 a, 1—10; b, 10).

bunden ist[1]. Mit der Beschaffenheit des Körpers wechseln auch sie[2]. Beide, Wahrnehmung und Denken, sind, als Lebensäusserungen der in den organischen Wesen gemischten Stoffe, in allen Organismen vorhanden, im Menschen, in den Thieren und selbst in den Pflanzen[3].

Benennt man die Summe solcher geistigen Kräfte mit dem Namen der „Seele“[4], der sonst einem gemeinsamen bleibenden Substrat der wechselnden seelischen Bethätigungen 471 vorbehalten bleibt, so kann man, in Verfolgung des Gedankenganges des Philosophen, die „Seele“ nur für vergänglich erklären. Mit dem Tode und der Vernichtung eines Einzeldinges lösen sich die Elementarbestandtheile aus der Verbindung, die sie bisher zusammenhielt, und die „Seele“, die hier nichts als ein oberstes Ergebniss jener Verbindung wäre, muss mit deren Auflösung auch verschwinden, wie sie mit der Vereinigung der Elemente einst entstanden war[5].

---

[1] τὸ νοεῖν ist σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι. Aristot. *de an.* 427 a, 26.

[2] Aristot. *metaph.* 1009 b, 17 ff.

[3] 298: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. Das πάντα muss ganz wörtlich verstanden werden; denn da die Elemente es sind, denen die Wahrnehmungskräfte inhäriren (ἕκαστον τῶν στοιχείων ψυχὴν εἶναι λέγει schreibt dem E. als seine Meinung zu Aristot. *de an.* 404 b, 12), Elemente aber in allen Dingen gemischt vorhanden sind, so haben auch Steine u. s. w. φρόνησις und „einen Theil von Vernunft“ in sich (wozu freilich nicht ganz stimmen will, dass erst das αἷμα φρόνησιν bewirkt: Theopr. *de sens.* 23). Den Pflanzen schrieb er volle Empfindung und Wahrnehmung, selbst νοῦς und γνῶσις (ohne Blut?) zu: [Aristot.] *de plant.* 815 a, 16 ff.; b, 16 f. Darum sind auch sie zur Herberge eines gefallenen Dämons geeignet.

[4] Empedokles selbst braucht, in den uns erhaltenen Versen, das Wort ψυχή überhaupt nirgends. Er würde es aber auch schwerlich als Bezeichnung der seelischen Kräfte des Leibes, selbst wenn er diese zu einer substantiellen Einheit zusammengefasst dächte, haben gelten lassen. Spätere Berichterstatter dagegen nennen in Darstellung der Lehren des Empedokles eben diese sozusagen somatischen Geisteskräfte ψυχή: so Aristot. *de an.* 404 b, 9 ff.; 409 b, 23 ff. αἷμά φησιν εἶναι τὴν ψυχήν: Galen. *dogm. Hipp. et Plat.* II; 5, 283 K; vgl. Cic. *Tusc.* 1 § 19; Tertullian *de an.* 5.

[5] V. 113—119 lehren nicht (wie Plutarch *adv. Colot.* 12 verstand)

Es könnte scheinen, als ob Empedokles selbst weit entfernt gewesen sei, solche Folgerungen aus seinen eigenen Voraussetzungen zu ziehen. Niemand redet eindringlicher und bestimmter von den im Menschen und auch in anderen Gebilden der Natur wohnenden seelischen Eigenwesen. Sie gelten ihm als Dämonen, die, in die Körperwelt gesunken, viele Lebensformen zu durchwandern haben, bis sie endlich auf Erlösung hoffen dürfen.

In der Einleitung seines Gedichtes von der Natur berichtete er, nach eigenen Erfahrungen und nach den Belehrungen der Dämonen, die einst seine Seele in dieses irdische Jammerthal[1] herabgeleitet hatten, wie nach altem Götterschluss und

---

Präexistenz und Fortdauer der Seelenkräfte innerhalb der Elementarwelt nach dem Tode, sondern sprechen von der Unvergänglichkeit der Elementarbestandtheile des Menschenleibes auch nach dessen Auflösung.

[1] ἄτης λειμών heisst (v. 21; vgl. 16) dem E. die Erde, nicht (wie angenommen worden ist) der Hades, von dem (als läuternder Zwischenstation zwischen zwei Geburten) in seinen Versen nirgends die Rede ist. — Dass der ἀτερπὴς χῶρος (v. 18), auf den E. hinabstürzt, das Gebiet des Φόνος κτλ. (v. 19), der Ἄτης λειμών (21) die Erde sei, ὁ ἔγγειος τόπος, τὰ περὶ γῆν, bezeugen ausdrücklichst Themistius (*or.* 13) und Hierokles (*ad c. aur.* p. 470 Mull. Fr. ph. I), auch Synesius setzt dies voraus (*epist.* 147; *de prov.* 1, 89 D); desgleichen für v. 21 und 19 ganz deutlich Julian. *or.* 7, 226 B, Philo II p. 638 M. Den v. 20: αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά verbindet unmittelbar mit v. 19 Proclus ad Plato, *Alc.* p. 103 Boiss., beide Verse beziehen sich nach ihm auf τὰ ὑπὸ σελήνην, also nicht auf irgend eine Unterwelt, sondern auf die Erdenregion (vgl. Emp. bei Hippol. *ref. haer.* p. 10, 59 ff. Mill.). Dass vom Hades in diesen Versen die Rede sei, ist nur eine Annahme Neuerer, die den Dichter missverstanden, und die deutlichen Zeugnisse des Themistius u. d. A. bei Seite setzten. Maass, *Orpheus* 113, redet so, als ob die Deutung auf den Hades auf einer Ueberlieferung beruhte, die von mir „geleugnet" würde. Jene Deutung leugnet vielmehr ihrerseits das bestimmt Ueberlieferte und an sich (da E. doch vom Himmel auf die Erde, nicht, wills Gott, in den Hades fällt) Selbstverständliche. Und das ohne allen Grund. (M. findet freilich selbst in den v. 20 erwähnten ἔργα ῥευστά — den unstäten, vergänglichen Werken der Menschen auf Erden — einen Anhalt für die Hadesdeutung; diese „flüssigen Werke" oder Dinge sind ihm nichts Anderes als der Kothfluss, σκῶρ ἀείνων, im Hades, von dem fromme Dichtung munkelte. Gewiss eine sinnige Auffassung.) Empedokles ist wirklich der Erste, der den irdischen Aufenthalt als die wahre Hölle, den ἀσυνήθης,

dem Zwang der Nothwendigkeit ein jeder Dämon, der sich 472
durch Blutvergiessen und Genuss des Fleisches lebender Wesen „verunreinigt“[1] oder einen Meineid geschworen hat[2], auf lange Zeit[3] aus dem Kreise der Seligen verbannt werde. Er

ἀτερπὴς χῶρος (17. 18, dies parodisch an Od. λ 94 anklingend) darstellt, ein ἄντρον ὑπόστεγον (29), mit den Plagen und Schrecken des alten Hades erfüllt (19f.). Stoiker und Epikureer haben das nachher, von ihm angeregt, genauer ausgeführt (s. unten). Die in dieses Leben hier unten, eine ζωὴ ἄβιος (38), eingeschlossenen Dämonen sind darin wie todt: 416 (202?). Das orphische σῶμα — σῆμα (s. oben p. 130) wird in energischerer Durchführung ausgemalt. (Macrobius *in Somn. Scip.* 1, 10, 9ff. traut diese Lehre, dass die *inferi* nichts Anderes als die irdische Körperwelt sei, den alten *theologi* [§ 17] zu, die vor der Ausbildung einer philosophischen Naturkunde gelebt hätten.)

[1] V. 3: εἴτέ τις (τῶν δαιμόνων) ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ. Gemeint ist βρῶσις σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγία (der ja nach Empedokles ein „Mord“ eines Geistes aus gleichem Geschlecht vorausgehen muss: 440ff.), wie Plutarch umschreibt, *de esu carn.* I p. 996 B. Auch für den Gott ist es ein Frevel, von blutigem Opfer zu geniessen, wie denn einst in der goldenen Zeit (die E. jedenfalls nicht in den Φυσικά, nach deren Voraussetzungen eine solche Zeit überhaupt nie gewesen sein konnte, sondern in einem anderen Gedichte, in dem er von seinen philosophischen Lehren absah, vermuthlich den Καθαρμοί, schilderte) nur unblutige Opfer dargebracht wurden: v. 420ff.

[2] V. 4. Für meineidige Götter ist dann die Erde der Ort der Strafe und Verbannung. Eine Umbiegung der eindrucksvollen Darstellung des Hesiod, *Th.* 793ff. Im Tartarus werden neun Jahre lang (s. Hesiod, *Th.* 801) *dei pejerantes* bestraft: Orpheus (nicht: Lucan in seinem „Orpheus“) bei Serv. *Aen.* 6, 585 (anspielend auch der Dichter, aus dessen elegischen Versen das Bruchstück bei Serv. *Aen.* 6, 324 genommen ist: τοῦ [scicl. Στυγὸς ὕδατος] στυγνὸν πῶμα καὶ ἀθανάτῳ: so wird wohl zu schreiben sein). Statt der „Unterwelt“, des Tartarus, steht dann bei Empedokles die Erde, als der schlimmste Ort des Jammers. Von ihm geht die später oft (bei stoischen und anderen Halbphilosophen, besonders klar bei Serv. *Aen.* 6, 127; oft nur allegorisch, wie bei Lucret. 3, 978ff.) angedeutete und ausgeschmückte Vorstellung aus, dass das Reich der *inferi* eben unsere, von Menschen bewohnte Erde, ein anderer ᾅδης gar nicht vorhanden noch vonnöthen sei.

[3] 30000 ὧραι, d. h. doch wohl: Jahre (schwerlich: „Jahreszeiten“, wie auch Dieterich, *Nekyia* 119 annimmt). 30000 bedeutet nichts Besonderes (z. B. nicht 300 Lebensläufe), es ist nur ein concreter Ausdruck für: unzählbar viele (wie ja oft: s. Hirzel, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1885 p. 64ff.). Diese ungeheure Zeitdauer entspricht, nach göttlichen

stürzt herab auf die „Wiese des Unheils“, in das Reich der Widersprüche[1], die Höhle des Elends auf dieser Erde, und muss nun viele „beschwerliche Wege des Lebens“[2] durch-473 wandern in wechselnden Verkörperungen. „Und so war ich selbst schon ein Knabe, so war ich ein Mädchen, war ein Gesträuch und ein Vogel, ein sprachloser Fisch in der Salzfluth“ (v. 11. 12). Dieser Dämon, der zur Strafe seines Frevels durch die Gestalten von Menschen und Thieren und selbst Pflanzen wandern muss, ist offenbar nichts Anderes als was der Volksmund und auch die Theologen die „Psyche“ nennen, der Seelengeist[3]. Was von dessen göttlichem Ursprung, Verfehlung und Strafverbannung in irdische Leiber die Anhänger der Seelenwanderungslehre längst zu berichten wussten, wird von Empedokles in allem Wesentlichen nur, wiewohl in deutlicherer Fassung, wiederholt[4]. Auch wo er, als Lehrer des Heils, die Mittel angiebt, durch die in der Reihenfolge der Geburten günstigere Lebensformen und Lebensbedingungen erlangt und zuletzt Befreiung von Wiedergeburt erreicht werden könne[5], folgt Empedokles dem Vorbild der

Verhältnissen und nach göttlichem Maass, dem μέγας ἐνιαυτός, der Ennaëteris, während welcher der irdische Mörder das Land seiner Blutthat zu meiden hat. Denn die Nachbildung dieser Mordsühne durch ἀπενιαυτισμός liegt ja in der Fiction des Emp. deutlich vor.

[1] V. 22 ff.

[2] ἀργαλέας βιότοιο κελεύθους 8.

[3] Auch auf diese in die Leiblichkeit eingeschlossenen δαίμονες wendet Empedokles nirgends die Bezeichnung ψυχαί an. Aber überall werden sie ohne Umstände so genannt von den späteren Autoren, welche Verse des Prooemiums der Φυσικά anführen, Plutarch, Plotinus, Hippolytus u. A.

[4] Eigenthümlich ist dem E. der Versuch, die Art der „Verschuldung“ der Geister, um derentwillen sie zur ἐνσωμάτωσις verdammt sind, genauer anzugeben, und die Ausdehnung der Metempsychose auch auf Pflanzen (die nur aus Unkunde bisweilen von späten Berichterstattern auch den Pythagoreern zugeschrieben wird).

[5] Völlig Unreine scheint E. nicht (wie Pythagoreer bisweilen) zu ewigen Strafen im Hades (von dem und von denen er überhaupt nichts weiss) verdammt zu haben, sondern ihnen immer neue Wiedergeburten auf Erden, die Unmöglichkeit des κύκλου λῆξαι (vor der vollen Herrschaft

Reinigungspriester und Theologen älterer Zeit. Es gilt, den Dämon in uns rein zu erhalten von Befleckungen, die ihn an das irdische Leben fester binden. Hiezu dienen vor Allem die religiösen Reinheitsmittel, die Empedokles nicht anders als jene alten Katharten verehrt. Es gilt, von jeder Art der „Sünde"[1] den inneren Dämon fern zu halten, ganz besonders 474 von Blutvergiessen und dem Genuss von Fleischnahrung, dem ein Mord verwandter Dämonen, die in den geschlachteten Thieren wohnen, vorausgegangen sein müsste[2]. Durch Reinheit und Askese (die auch hier eine positiv den Menschen umbildende Moral unnöthig machen) wird ein Stufengang zu reineren und besseren Geburten bereitet[3]; zuletzt werden die also Geheiligten wiedergeboren als Seher, Dichter, Aerzte, als Führer unter den Menschen[4], und nach Ueberwindung auch

---

der φιλία), angedroht zu haben. Dies scheint, nach der Art, wie die Worte bei Clemens Al. *protr.* 17 A citirt werden, der Sinn der v. 455f. zu sein.

[1] Wie man, freilich auch hier nur mit Vorbehalt, das κακότης, κακότητες bei E. 454, 455 umschreiben könnte.

[2] 440f., 442ff., 424ff. Sehr merkwürdig bei einem Denker so alter Zeit das über das πάντων νόμιμον, welches verbiete κτείνειν τὸ ἔμψυχον, gesagte: v. 437ff. — Sonstige Reste speciell kathartischer Vorschriften: Reinigung mit Wasser aus fünf Quellen 452f. (s. Anhang 1); Enthaltung von Bohnen: 451; von Lorbeerblättern: 450. Lorbeer ist heilig als eine der Zauberpflanzen, neben σκίλλα (s. Anhang 1) und ῥάμνος (s. I 237, 3). Vgl. *Geopon.* 11, 2 u. s. w. Eine besondere Heiligkeit giebt dem Lorbeer seine Bedeutung im apollinischen Cult. Empedokles scheint (wie Pythagoras) dem Apollo vorzügliche Verehrung gewidmet zu haben: von einem προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, das er gedichtet habe, verlautet etwas bei Laert. D. 8, 57; die hochgesteigerten Vorstellungen von einer Gottheit, die, sinnlicher Wahrnehmung entzogen, nur φρὴν ἱερή sei, die E. in v. 389—396 ausführt, galten ihm zunächst περὶ Ἀπόλλωνος (Ammon. in Schol. Aristot. ed. Brand. 135 a, 23).

[3] Phantastisch v. 448f (Löwe, Lorbeer).

[4] 457ff. πρόμοι wohl absichtlich unbestimmt im Ausdruck: Königswürde war dem demokratisch gesinnten Empedokles schwerlich etwas besonders Erhabenes. Er kannte sie kaum anders als in der Gestalt der Tyrannis, und dieser ist er (wenn man auch die grell ausgeschmückten Berichte des Timaeus, des Tyrannenfeindes, nicht wörtlich wird nehmen wollen) thatkräftig entgegengetreten. Ihm selbst wurde die Königswürde

dieser obersten Stufen des Erdenlebens kehren sie zurück zu 475 den anderen Unsterblichen, selbst Götter, von menschlichen Leiden entbunden, vom Tode frei und unvergänglich[1]. Sich selbst sieht Empedokles auf der letzten Stufe schon angekommen[2]; anderen weist er den Weg da hinauf.

Zwischen dem, was hier der Mystiker von den schon vorher in göttlichem Dasein lebendigen, in die Welt der Elemente hineingeworfenen, aber an sie nicht für immer gebundenen Seelen sagt, und dem, was der Physiolog von den, den Elementen innewohnenden, an den, aus Elementen aufgebauten Körper gebundenen und mit dessen Auflösung vergehenden Seelenkräften lehrte, scheint ein unlöslicher Widerspruch zu bestehen. Man darf auch, um die ganze und wahre Meinung des Empedokles zu fassen, weder einen Theil seiner Aussagen bei Seite setzen[3], noch durch begütigende Auslegung eine Einstimmigkeit des Philosophen mit sich selbst herstellen wollen[4], wo doch deutlich zwei Stimmen laut werden. Die zwei Stimmen sagen nicht dasselbe; dennoch besteht, im Sinne des Empedokles, kein Widerspruch zwischen ihren Aussagen: denn diese beziehen sich auf ganz verschiedene Gegenstände.

---

angetragen, er verschmähte sie aber als πάσης ἀρχῆς ἀλλότριος (Xanthos und Aristoteles bei Laert. D. 8, 63). Er mochte sich gleichwohl, und mit Recht, auch im Staatswesen, für einen der πρόμοι halten: denn es ist ja offenbar, dass zu denen die εἰς τέλος geboren werden als μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ, καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, um dann nicht wiedergeboren zu werden, er vor Allen sich selbst zählt, ja sich selbst zum Modell dieses höchsten und letzten Zustandes auf Erden nimmt. Er war alles dieses gleichzeitig.

[1] 459 ff. ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι, ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, ἔν τε τραπέζαις (schr. ἔν τε τράπεζοι. Tmesis; = ἐντράπεζοί τε)· εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκηροι, ἀτειρεῖς.

[2] Als „Gott“ bezeichnet E. sich vielleicht auch v. 144: ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι (er redet den Pausanias an), θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας. S. Bidez, *La biographie d'Empédocle* (1894) p. 166. Wenn man jene Worte nicht besser als eine abgekürzte Vergleichung (mit ausgelassenem ὡς) versteht: so gewiss, wie wenn du von einem Gott diese Worte vernähmest.

[3] Wie Plutarch *de exil.* 17 p. 607 D zu thun geneigt ist.

[4] Wie Neuere mehrfach zu thun versucht haben.

Die seelischen Kräfte und Vermögen des Empfindens und Wahrnehmens, welche Functionen des Stoffes sind, in diesem erzeugt und nach ihm bestimmt, das Denken, welches nichts Anderes ist als das Herzblut des Menschen, weder bilden sie zusammen das Wesen und den Inhalt jenes Seelengeistes, der in Mensch, Thier und Pflanze wohnt, noch sind sie dessen Thätigkeitsäusserungen. Sie sind ganz an die Elemente und deren Mischung, im Menschen an den Leib und seine Organe gebunden, Kräfte und Vermögen dieses Leibes, nicht eines eigenen unsichtbaren Seelenwesens. Der Seelendämon ist nicht aus den Elementen erzeugt, nicht ewig an sie gefesselt. Er fällt in diese Welt, in der als bleibende Bestandtheile nur die 476 vier Elemente und die zwei Kräfte der Liebe und des Hasses anzutreffen sind[1], herein aus einer anderen Welt, der Welt der Geister und Götter, zu seinem Unheil, als in ein Fremdes; die Elemente werfen ihn einander zu, „und hassen ihn alle“ (v. 35). Wohl tritt diese, mitten in feindlich fremder Umgebung für sich allein lebende Seele nur in solche irdische Gebilde ein, die selbst schon Sinne, Empfindung und Wahrnehmung, auch Verstand oder Denkkraft als Blüthe ihrer materiellen Zusammenfügung haben; aber sie ist mit diesen seelischen Kräften so wenig identisch wie mit den Stoffmischungen und im besonderen, im Menschen, mit dem Herzblut. Sie besteht unvermischt und unvermischbar neben dem Leibe und seinen Kräften, die allerdings erst mit ihr vereint Leben haben „was man so Leben nennt“ (v. 117), von ihr getrennt der Vernichtung verfallen, aber nicht auch sie, die zu anderen Wohnplätzen weiter wandert, in die Vernichtung reissen.

In dieser eigenthümlich dualistischen Lehre spiegelt sich die zwiefache Sinnesrichtung des Empedokles wieder; er meinte wohl, in dieser Weise die Einsichten des Physiologen und des Theologen vereinigen zu können. Unter Griechen mag der Gedanke einer solchen Zwiespältigkeit des inneren Lebens

[1] V. 92.

weniger befremdlich erschienen sein als er uns erscheinen muss. Die Vorstellung einer „Seele“, die als selbständiges, einheitlich geschlossenes Geisteswesen in dem Leibe wohnt, der die geistigen Thätigkeiten des Wahrnehmens, Empfindens, Wollens und Denkens nicht von ihr empfängt, sondern durch seine eigene Kraft verrichtet — diese Vorstellung stimmt ja im Grunde überein mit den Annahmen volksthümlicher Seelenkunde, die in Homers Gedichten überall dargelegt oder vorausgesetzt werden[1]. Nur dass diese dichterisch-volksthümliche Ansicht nach den Eingebungen theologisch-philosophischer 477 Speculation näher bestimmt und gestaltet ist. Wie tief griechischem Geiste jene im letzten Grunde aus Homer ererbte Anschauungsweise eingeprägt war, zeigt sich daran, dass eine der empedokleischen nahe verwandte Vorstellung von dem zwiefachen Ursprung, Wesen und Wirkungskreis seelischer Thätigkeit auch in geläuterter Philosophie immer wieder auftaucht, nicht nur bei Plato, sondern sogar bei Aristoteles, welcher neben der in der leiblich-organischen Natur des Menschen waltenden und sich darstellenden „Seele“ noch einen, aus göttlichem Geschlecht stammenden, in den Menschen „von aussen“ hineingetretenen, von der Seele und dem Leibe trennbaren „Geist“ (νοῦς) anerkennt, der allein auch den Tod des Menschen, dem er zuertheilt war, überdauern soll[2]. Auch bei Empedokles ist es ein fremder Gast aus fernem Götterland, der in den Menschen eintritt, ihn zu beseelen. Er steht dem „Geist“ des Aristoteles weit nach an philosophischer Würde; dennoch hat auch in der Einführung dieses Fremdlings in die aus den Elementen und deren Lebenskräften aufgebaute Welt ein Gefühl von der völligen Unvergleichbarkeit des Geistes mit allem Materiellen, seiner wesenhaften Verschiedenheit von diesem sich einen, wenn auch theologisch eingeschränkten Ausdruck gegeben.

---

[1] S. I 4 ff.

[2] Spät noch Plotin: διττὸν τὸ ἡμεῖς: das σῶμα, welches ist ein θηρίον ζωωθέν, und der davon verschiedene ἀληθὴς ἄνθρωπος u. s. w. (47, 10; 35, 5 Kh).



In dem Lichte theologischer Betrachtung erscheint freilich dem Empedokles die Seele wesentlich verschieden auch von ihrem Urbilde, der homerischen Psyche, die nach der Trennung vom Leibe nur noch ein schattenhaftes Traumdasein verdämmert. Sie ist ihm göttlichen Geschlechts, zu edel für diese Welt der Sichtbarkeit, aus der geschieden sie erst volles und wirkliches Leben haben wird. In den Leib gebannt, hat sie darin ihr abgesondertes Wesen; nicht die alltägliche Wahrnehmung und Empfindung fällt ihr zu, auch nicht das Denken, das ja nichts Anderes ist als das Herzblut; allenfalls in der „höheren“ Erkenntnissweise der ekstatischen Erregung ist sie 478 thätig[1], ihr allein ist wohl auch der philosophische Tiefblick eigen, der, über die sinnliche Auffassung eines beschränkten Erfahrungsgebietes hinausdringend, die Gesammtheit des Weltwesens nach seiner wahren Beschaffenheit erkennt[2]. Auf sie

[1] Wenigstens sprach E. von der Ekstasis, dem *furor* der *animi purgamento* geschehe, und wohl zu unterscheiden sei von dem durch *alienatio mentis* (φρονεῖν ἀλλοῖα v. 377) bewirkten. Coel. Aurel. *tard. pass.* 1, 144. 145. — Ein eigenes ἐνθουσιαστικόν in der Seele als deren θειότατον: Stoiker (und Plato) nach *Doxogr.* 639, 25. Ein eigenes, die Vereinigung mit dem Göttlichen ermöglichendes Seelenorgan, als ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, bei Proclus (Zeller, *Phil. d. Gr.*² III 2, 738).

[2] τὸ ὅλον, die ganze Wahrheit des Seins und Werdens in der Welt, kann der Mensch weder in sinnlicher Wahrnehmung noch mit dem νοῦς erfassen: v. 36—43. Empedokles hat sie nun doch seiner Ueberzeugung nach erfasst, er sitzt σοφίης ἐπ' ἄκροισι (52), αὐτὴν ἐπαγγέλλεται δώσειν τὴν ἀλήθειαν (Procl. in *Tim.* 106 E. Proclus bezeugt, dass das: σοφίης ἐπ' ἄκροισι — wie es nun auch weiter hiess — von Empedokles selbst gelten sollte. Bidez' Bedenken gegen das hier und im Folgenden Gesagte [*Archiv f. Gesch. d. Phil.* 9, 205, 42] sind mir nicht recht verständlich). Woher kennt aber der Dichter diese Wahrheit, wenn sie doch weder den Sinnen noch dem νοῦς sich offenbart? Es sind jedenfalls die, seinen Seelendämon aus dem Götterreich herabgeleitenden ψυχοπομποὶ δυνάμεις (Porphyr. *de antro nymph.* 8), die zu diesem sagen (v. 43 f.): σὺ δ' οὖν ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης (d. h. „da du hieher — auf die Erde — verschlagen bist“, nicht: da du es so verlangt hast, wie Bergk, *opusc.* 2, 23 erklärt; wobei ein schiefer Gedanke in verschrobenem Ausdrucke herauskäme) πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄπωπεν (so mit Panzerbieter, für ὄρωρε. ὄπωπε wie v. 378). Demnach muss man wohl annehmen, dass er seine höhere Weisheit (Einsicht in die μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων der Ele-

allein beziehen sich alle Forderungen sittlich-religiöser Art; Pflichten in diesem höheren Sinne hat nur sie; sie hat etwas von der Natur des „Gewissens“. Ihre oberste Pflicht ist, sich selbst zu erlösen aus der unseligen Vereinigung mit dem 479 Leibe und den Elementen dieser Welt; die Vorschriften der Reinigung und Askese gelten nur ihr.

Zwischen diesem Seelendämon, der nach seiner Götterheimath zurückstrebt, und der Welt der Elemente besteht kein inneres und nothwendiges Band; dennoch aber, da sie einmal mit einander verflochten sind, ein gewisser Parallelismus der Bestimmung und des Schicksals. Auch in der mechanisch bewegten Naturwelt streben die gesonderten Einzelerscheinungen zurück zu ihrem Ursprung, zu der innig verschmolzenen Einheit, von der sie einst ausgegangen sind. Einst wird, nach Ver-

mente, aber auch Schicksale und Aufgaben der Seelendämonen u. s. w.), die auf Erden und im irdischen Leibe nicht zu gewinnen ist, mitbringt aus seinem göttlichen Vorleben, dass sie also allein dem, in den Leib versenkten Dämon oder der ψυχή im alten Sinne, eigen ist, dem Empedokles wohl eine ἀνάμνησις (sicher nur als seltene Begabung) an die Weisheit seines früheren Lebens zutraut. Woher sonst auch seine Kenntnisse seiner früheren ἐνσωματώσεις 11. 12? Er weiss sogar noch mehr und tieferes als er mittheilen darf: dass er eine letzte, für Menschenohren nicht taugende Weisheit aus Frömmigkeit zurückhalte, sagen doch in der That die Verse 45—51 ganz deutlich aus (insoweit haben ihn die Gewährsmänner [— ἄλλοι δ' ἦσαν οἱ λέγοντες —] des Sext. Empir. *adv. math.* 7, 122 ganz richtig verstanden). — Den Glauben an die Kraft wunderbarer, über das gegenwärtige Leben zurückreichender ἀνάμνησις könnte Emp. aus pythagoreischer Lehre oder Fabulistik übernommen haben. Dem Pythagoras selbst traut ja, der Schulsage folgend, E. selbst solche Kraft der Rückerinnerung zu: ὁππότε γὰρ πάσῃσι — v. 430 ff. (S. Anhang 6.) Bekannt ist die eifrige Ausbildung, ja der Cult der μνήμη in pythagoreischen Kreisen. Pythagoreisch mögen auch die Mythen von der Quelle der Mnemosyne im Hades sein (s. unten). Die bleibende μνήμη allein hält, in den verschiedenen ἐνσωματώσεις der Seele, die Persönlichkeit, die, als ψυχή, alle diese Verwandlungen durchlebt, zur Einheit zusammen: man begreift, warum den Lehrern der Seelenwanderung eine solche Vorstellung wichtig war (auch Buddha nährte sie). Plato scheint, wie Empedokles, die Annahme einer über das gegenwärtige Leben heraufreichenden ἀνάμνησις von Pythagoreern entlehnt, und dann freilich, in dem Zusammenhang seiner eigenen Gedanken, zu unerwarteter Bedeutung entwickelt zu haben. (Vgl. übrigens Dieterich, *Nekyia* 122.)

drängung alles Streites, volle „Liebe“ herrschen, und das ist dem Dichter, dem sich auch in die Schilderung dieser Welt mechanischer Anziehung und Abstossung, ethische Untergedanken einschleichen[1], der Zustand voller Güte und Seligkeit. Giebt es einst keine Welt mehr, so wird, bis sich aufs Neue eine solche bildet, auch kein Seelendämon mehr an die Einzelorganismen einer Welt gefesselt sein können. Sind sie dann alle zurückgekehrt zu der seligen Gemeinschaft der ewigen Götter? Es scheint, dass auch die Götter und Dämonen (und demnach auch die in die Welt als „Seelen“ eingeschlossenen Geister) dem Empedokles nicht ein ewiges Leben haben sollen: „lang lebend“ nennt er sie wiederholt, Ewigkeit schreibt er ihnen mit Bestimmtheit nirgends zu[2]. Auch sie sollen eine Zeit lang „tiefsten Ruhens Glück“ geniessen, indem, wie die Elemente und Kräfte zu der Einheit des Sphairos, sie in der Einheit des göttlichen Allgeistes zusammengehen, um erst bei einer neuen Weltbildung auch ihrerseits aufs Neue zu individuellem Sonderdasein hervorzutreten[3]. 480

[1] Die φιλία ist ihm (nicht seinen Worten nach, aber nach seinem Sinn, wie ihn Aristoteles feststellt) αἰτία τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν: Aristot. *metaph.* 985 a, 4 ff.; 1075 b, 1—7. Daher die ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή (201) entgegengesetzt wird dem Νεῖκος μαινόμενον (10) οὐλόμενον (80) λυγρόν (380). Der σφαῖρος, in dem nur φιλία herrscht, νεῖκος ganz verdrängt ist, heisst μονίῃ περιηγέϊ γαίων 168. 176.

[2] θεοὶ δολιχαίωνες 131. 141. Ganz dieselben sind die δαίμονες οἵτε βίοιο λελόγχασι μακραίωνος 5. Neben diesen, auffallend bestimmt die Lebensdauer der Götter begrenzenden Ausdrücken muss man Epitheta, mit denen Empedokles selbst als in Zukunft θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός (400) bezeichnet wird, nur so verstehen, dass mit ihnen ein ferneres Streben in menschlicher Einkörperung geleugnet wird (ebenso, wenn die aus dem Kreise irdischer Geburten Ausgeschiedenen heissen ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς 461; nur mit herkömmlicher Bezeichnung die Götter ἀθάνατοι 460). Dass die δαίμονες dem Emp. schliesslich auch starben, giebt Plutarch *def. orac.* 16 p. 418 E ausdrücklich an. Vergänglichkeit der Götter (nicht des θεῖον an sich) nahmen schon Anaximander und Anaximenes an. Dem Emp. werden die Einzeldämonen zuletzt in den Allgott, den σφαῖρος, resorbirt worden sein (wie die Einzelgötter den Stoikern beim Weltbrand in den allein unvergänglichen Zeus).

[3] Von einer übersinnlichen Gottheit, die ganz φρὴν ἱερή sei, redet

7.

Aus dem Versuche des Empedokles, ein vollentwickeltes hylozoistisches System (das indessen, in der Einfügung der treibenden Mächte des Streites und der Liebe, selbst schon einen dualistischen Keim aufgenommen hatte) mit einem ausschweifenden Spiritualismus zu verschwistern, lässt sich sehr 481 deutlich die Wahrnehmung erläutern, dass eine philosophirende Naturwissenschaft für sich allein zu einer Bekräftigung des Axioms der Fortdauer oder gar Unvergänglichkeit der individuellen „Seele“ nach ihrer Trennung vom Leibe nicht führen konnte. Wem die Behauptung dieses Axioms ein Bedürfniss blieb, der konnte ihm eine Stütze nur dadurch geben, dass er die Physiologie durch theologische Speculation verdrängte, oder, wie es Empedokles versuchte, ergänzte.

Dieser Versuch, das Unvereinbare zu vereinigen, der auch in den Kreisen, die einer wissenschaftlichen Betrachtung zu-

Emped. 389—396; er nannte sie Apollon, die Schilderung sollte aber auch περὶ παντὸς τοῦ θείου gelten. Diese Schilderung bezieht auf den σφαῖρος Hippolytus, *ref. haeres.* p. 248 Mill. Der σφαῖρος, in dem keinerlei νεῖκος mehr ist, hiess dem E. ὁ θεός, ὁ εὐδαιμονέστατος θεός (Aristot. 410 b, 5, 6; 1000 b, 3). Ganz nur als φρὴν ἱερή wird er aber den σφαῖρος gewiss nicht gedacht haben. Es scheint vielmehr, dass im σφαῖρος, in dem Alles beisammen und vereinigt ist, auch die übersinnlich gedachte Gotteskraft beschlossen ist. In dem Weltzustand der vom νεῖκος gebildeten Mannichfaltigkeit scheint von den Elementen und Kräften auch die Gottheit getrennt gedacht zu sein. Der „wüthende Streit“ (10) dringt dann aber auch in die Gottheit selbst ein und theilt sie in sich selbst: so entstehen die Einzeldämonen als eine Selbstentzweiung des Göttlichen, eine Abtrünnigkeit von dem Einen θεῖον; die Einzeldämonen sind φυγάδες θεόθεν (9). Die Einzeldämonen, in die Welt, seit sie besteht, verstrickt, zuletzt, rein geworden, aus ihr wieder zu göttlicher Höhe aufgestiegen, werden, wenn alles Einzelne von der φιλία wieder zusammengeschmolzen wird, in die Allgottheit wieder zurückgenommen, um mit dieser in den σφαῖρος einzugehen. — So können vermuthungsweise die empedokleischen Phantasien reconstruirt werden. Ganz ausreichende Aussagen bieten seine Verse nicht für eine sichere Vergegenwärtigung dieses immer wiederholten Processes. Einige Unklarheit mag diesem Versuch, Physiologie und Theologie zu verschmelzen, von vorneherein angehaftet haben.

gänglich waren, wenig Anhänger gefunden haben kann, war nicht geeignet, die physiologische Philosophie von ihren bis dahin verfolgten Bahnen abzulenken. Bald nach Empedokles, und in den Grundgedanken kaum beeinflusst durch ihn, entwickelten Anaxagoras und Demokrit ihre Lehrsysteme, in denen die selbständige ionische Denkarbeit ihre letzten Blüthen trieb. Demokrit, der Begründer und Vollender der Atomenlehre, nach der es „in Wirklichkeit" nur die untheilbaren kleinsten, qualitativ nicht gesonderten, aber nach Gestalt, Lage und Ordnung im Raume, auch nach Grösse und Gewicht verschiedenen materiellen Körper und den leeren Raum giebt, musste auch die „Seele", die gerade dem Materialisten leicht als ein substantiell für sich bestehendes Eigending erscheinen mag, unter jenen kleinsten Körpern suchen, aus denen sich alle Gebilde der Erscheinungswelt zusammensetzen. Die Seele ist das, was den aus eigener Kraft nicht bewegbaren Körpermassen die Bewegung verleiht. Sie besteht aus den runden und glatten Atomen, welche in der allgemeinen Unruhe, die alle Atome umtreibt, die beweglichsten, weil der Ortsveränderung den wenigsten Widerstand entgegensetzenden, überall am leichtesten eindringenden sind. Diese Atome bilden das Feuer und die Seele. Zwischen je zwei andere Atome eingeschaltet[1], ist es das Seelenatom, welches diesen seine Bewegung mittheilt; und so geht von den gesammten, durch den Leib gleich- 482 mässig vertheilten seelischen Atomen die Bewegung des Körpers aus, zugleich aber (in einer freilich unfassbaren Weise) die ebenfalls auf einer Bewegnng beruhende Wahrnehmung und das darauf begründete Denken eben dieses Körpers. Bei Leibesleben erhält sich der Bestand der Seelenatome durch die Athmung, welche die durch den Druck der umgebenden Atmosphäre fortwährend aus dem Ganzen des Atomencomplexes hinausgepressten glatten Seelentheile ersetzt, indem sie aus der Luft, die von schwebenden Seelenatomen erfüllt ist,

[1] Lucret. 3, 370—373.

immer neuen Seelenstoff einzieht und dem Körper zuführt. Einmal aber genügt der Athem diesem Dienste nicht mehr. Dann tritt der Tod ein, der eben eine Folge der mangelnden Zuführung der bewegenden und beseelenden Atome ist[1]. Mit dem Tode löst sich die Verbindung der Atome, deren Vereinigung diesen einzelnen lebenden Organismus bildete. Die Seelenatome, nicht anders als alle übrigen Atome, vergehen nicht, sie wandeln ihre Art nicht, aber aus der lockeren Anhäufung, in der sie, auch im lebendigen Leibe, kaum eine geschlossene, unter Einem Gesammtnamen zusammenzufassende Einheit bildeten, lösen sie sich nun gänzlich. Es ist, bei dieser Vorstellung von dem Wesen des Seelischen und Lebengebenden, schwer begreiflich, wie, als eine Resultante von lauter selbständigen Einzelwirkungen unverbundener Einzelkörper, die Einheit des lebendigen Organismus und des seeli-483 schen Wesens entstehen könne; um so einleuchtender ist es, dass eine einheitliche „Seele“ sich nach der Lösung der zum Organismus vereinigten Atome, die der Tod bringt, unmöglich erhalten könne. Die Seelenatome zerstreuen sich[2], sie treten zurück in die schwebende Masse der Weltenstoffe. Der Mensch vergeht nach dieser Betrachtungsweise im Tode gänzlich[3]. Die

---

[1] Ueber Demokrits Seelenlehre steht alles Wesentliche bei Aristoteles, *de anima* I 2, p. 403 b, 31—404 a, 16; 405 a, 7—13; I 3. p. 406 b, 15—22; *de respir.* 4, p. 471 b, 30—472 a, 17. — Die Luft ist voll von den Theilen, die D. νοῦς καὶ ψυχή nennt: *de respir.* 472 a, 6—8. In der Luft schwebende Atome sind es, die als „Sonnenstäubchen“ sichtbar werden, von diesen ein Theil sind die Seelenatome (so muss man *de an.* 404 a, 3 ff. verstehen. Nur aus Aristoteles schöpft Jamblich. b. Stob. *ecl.* p. 384, 15 W). Eine Modification der (von Aristot. *ibid.* 404 a, 16 ff. erwähnten) Meinung der Pythagoreer, dass die Sonnenstäubchen „Seelen“ seien (s. oben p. 162, 4). Die Einathmung der Weltstoffe als Bedingung des Lebens des Individuums ist dem Heraklit (s. Sext. Emp. *adv. math.* 7, 129) nachgebildet.

[2] Die Seele, nach Demokrit, ἐκβαίνει μὲν τοῦ σώματος, ἐν δὲ τῷ ἐκβαίνειν διαφορεῖται καὶ διασκεδάννυται. Jamblich. b. Stob. *ecl.* 384, 16 f. W.

[3] Demokrit φθαρτήν (εἶναί φησι τὴν ψυχήν) τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην. *Doxogr.* 394 a, 8. Da die Zerstreuung der Seelenatome nicht mit Einem Schlage vollendet sein wird, so mag der Tod bisweilen nur ein

Stoffe, aus denen er gebildet und gebaut war, sind unvergäng- 484 lich und neuen Bildungen vorbehalten, seine Persönlichkeit

scheinbarer sein, wenn viele, aber noch nicht alle Seelentheile entwichen sind. Daher auch, bei etwaiger Wiederansammlung neuer Seelenatome, ἀναβιώσεις Todtgeglaubter vorkommen. Von diesen scheint in der Schrift περὶ τῶν ἐν Ἅιδου (Laert. D. 9, 46; zu den berühmtesten, wenigstens populärsten Schriften des D. gerechnet in der Anekdote bei Athen. 4, 168 B; vgl. Pseudohippocr. *epist.* 10, 3 p. 291 Hch.) die Rede gewesen zu sein; s. Procl. ad *Remp.* p. 61. 62 Sch. Aus dieser nur auf die nächste Zeit nach dem (scheinbaren) Tode bezüglichen Annahme der Erhaltung eines Lebensrestes (welche noch ziemlich richtig bezeichnet ist bei Plut. *plac. phil.* 4, 4, 7, dem D. übrigens vielleicht durch eine ähnliche Beobachtung des Parmenides nahegelegt worden war [s. oben p. 157], wurde dann die Behauptung gebildet und dem D. zugeschrieben, dass überhaupt τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων αἰσθάνεται: so Alex. Aphrodis. in Schol. Aristot. 253 B, 42 Br., Stob. *ecl.* 477, 18 W. In wirklich „todten", d. h. von allen Seelenatomen verlassenen Körpern nahm D. jedenfalls keinerlei αἴσθησις an; gegen die, ihm dies zutrauende, Vergröberung seiner Meinung, schon durch Epikur, haben wohl die *Democritici*, von denen Cicero, *Tusc.* 1 § 82 redet, protestiren wollen. — Auf solche Betrachtungen rein physischer Art wird sich die Schrift περὶ τῶν ἐν Ἅιδου übrigens keineswegs beschränkt haben, sonst hätte Thrasylos (bei Laert. 9, 46) sie nicht in die Classe der ἠθικὰ βιβλία des D. stellen können. Was freilich, von Demokrits Standpunkt aus, über die „Zustände in der Unterwelt" sich hätte sagen lassen, ist schwer einzusehen. Schwerlich wird man auch den D. sich aufgelegt denken dürfen (wie, mit Heyne, Mullach. *Dem. fr.* p. 117. 118 annimmt), die Fabeleien der Dichter über das Schattenreich zu widerlegen oder zu parodiren. Man kann nicht wissen, ob die Schrift wirklich von D. verfasst war; spätere Fälschungen haben ja den besonnensten der Materialisten mit Vorliebe zum Magus und Tausendkünstler gemacht. (Noch an Demokrits Beobachtung der Möglichkeit des ἀναβιοῦν ist, wie z. Th. die Schrift π. τ. ἐν ᾅδου, angelehnt die Anekdote, die ihn dem Perserkönig die Wiederbelebung seiner verstorbenen Frau versprechen lässt u. s. w.: eine Variation einer sinnreichen, in Orient und Occident weit verbreiteten Erzählung. S. meinen Vortrag über griech. Novellendichtung, Verh. d. Philologenvers. zu Rostock [1875] p. 68 f.) — Unter den „*fragmenta moralia*" des Demokrit, die mit verschwindenden Ausnahmen (z. B. *fr.* 7; 23; 48; 49 etc.) sämmtlich gefälschte Fabrikarbeiten sehr geringer Art sind, stimmt eines, *fr.* 119 Mull., wenigstens mit dem überein, was D. von den Höllenstrafen wohl gemeint haben könnte (gesagt hätte er es nun wohl „mit ein wenig anderen Worten"; vollends eine so hässliche Wucherung, wie das spätgriechisch klingende μυθοπλαστέοντες würde ihm kaum in die Feder gekommen sein. Vergeblich sucht man dieses μυθοπλαστέω durch Hinweis

aber, wie seine sichtbare so seine unsichtbare, seine „Seele“, hat nur ein einmaliges, zeitlich begrenztes Dasein. Eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, eine Unsterblichkeit, in welchem Sinne man sie auch verstehen mag, wird hier zum ersten Male in der Geschichte des griechischen Denkens ausdrücklich geleugnet; der Atomist zieht mit der ehrlichen Bestimmtheit, die ihn auszeichnet, die Consequenzen seiner Voraussetzungen.

Anaxagoras schlägt dieser materialistischen Lehre fast entgegengesetzte Wege ein. Als erster entschiedener und bewusster Dualist unter den griechischen Denkern, setzt er dem materiellen Untergrund des Seins, der unendlichen Menge der nach ihren Eigenschaften bestimmten und von einander verschiedenen, ununterscheidbar aber durch einander gemischten „Saamen“ der Dinge eine Kraft gegenüber, die er offenbar aus ihnen nicht abzuleiten wusste, benannt wie sonst das Denkvermögen des einzelnen Menschen, und jedenfalls nach Analogie dieses Vermögens vorgestellt[1]. Dieser „Geist“, einfach, unvermischt und unveränderlich, wird mit solchen Beiwörtern 485 beschrieben, dass man das Bestreben des Anaxagoras, ihn von allem Materiellen verschieden, selbst immateriell und unkörper-

---

auf das ältere μυθοπλάστης zu rechtfertigen. Alt ist auch μυθοποιός ὁδοφύλαξ, ἀργυροκόπος u. s. w., es ist aber wohl kein Geheimniss, dass die von solchen componirten Nomina verbalia weiter abgeleiteten Verba zumeist junge Bildungen sind; so μυθοποιέω, ὁδοφυλακέω, ἀργυροκοπέω, und weiter πετροβολέω, ἱεροφαντέω, τεκνοτονέω etc.). Auch im Gedanken ist nichts Demokritisches geblieben in einem anderen jener *falsa, fr. moral.* 1: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

[1] Demokrit, von der unorganischen Natur in seinen Betrachtungen ausgehend, wird auf die Annahme einer mechanischen Gesetzmässigkeit, auch in der organischen Natur, geführt. Anaxagoras fasste gleich anfangs die organische Natur ins Auge, und deren höchste Entwicklung, das Menschenthum. Von dorther überträgt sich ihm der Begriff des Zweckes, des im Bewusstsein erfassten und verfolgten Zweckes, auf die gesammte Natur, auch die unorganische. Er giebt der überall wirksam gedachten teleologischen Gesetzmässigkeit einen Träger in einem Nachbild dessen, was ihm in Wahrheit allein ein Handeln nach vorbewussten Zwecken gezeigt hatte, des menschlichen Geistes.

lich zu denken, nicht verkennen kann[1]. Er ist zugleich Denkvermögen und Willenskraft; von ihm ist bei der Weltbildung die erste wirbelnde Bewegung der an sich bewegungslosen Masse der Stoffe mitgetheilt und die Bildung bestimmter Gestalten nach bewusster Zweckmässigkeit begonnen, deren Durchführung dann freilich nach rein mechanischen Gesetzen, ohne Zuthun des „Geistes“, sich vollziehen soll. Dieser, die Welt nicht schaffende, aber planvoll ordnende „Geist“, der nach der bewussten Einsicht seiner Allweisheit[2] die Stoffe beeinflusst, selbst von ihnen unbeeinflusst bleibt, sie bewegt, ohne selbst bewegt zu sein[3], der Vielheit der Dinge als untheilbar Einer gegenübersteht[4], „mit nichts ausser ihm etwas gemein hat“[5], sondern sich allein für sich hält[6] — wie soll man ihn sich anders denken denn als eine, fast persönlich vorgestellte, ausserweltliche Gotteskraft, der Welt des Stofflichen fremd entgegenstehend, von aussen (magisch, nicht mechanisch) sie beherrschend?

Aber dieser Jenseitige ist zugleich ein völlig Diesseitiger. Wo in dieser Welt sich Leben und selbständige Bewegung 486 zeigt, da muss der Geist, als deren Ursache, thätig sein. „Alles was Seele hat, beherrscht der Geist“, sagt Anaxagoras[7]. Hie-

---

[1] Vgl. hiezu und zum Folgenden Heinze, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1890 p. 1 ff.

[2] Allweise muss der νοῦς doch sein, wenn er γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει (*fr.* 6 Mull.). Er hat geordnet (διεκόσμησε) nicht nur was war und ist, sondern auch was sein wird: *fr.* 6. 12.

[3] Aristot. *Phys.* 256 b, 24 ff.

[4] ὁ γὰρ νοῦς (des Anaxagoras) εἷς: Aristot. *metaph.* 1609 b, 31. Dagegen die χρήματα ἄπειρα πλῆθος: Anax. *fr.* 1.

[5] Ἀναξαγόρας φησὶ τὸν νοῦν κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. Aristot. *de an.* 1, 2 p. 405 b, 19 ff.; vgl. III 4 p. 429 b, 23 f.

[6] Anax. *fr.* 6: τὰ μὲν ἄλλα <πάντα> παντὸς μοῖραν μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον (? bildet nicht den erforderlichen Gegensatz zu dem Vorhergehenden. Vielleicht ἁπλόον? Vom νοῦς so Anax. nach Aristot. *de an.* 406 a, 16; 429 b, 23) καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι (ἁπλόον verm. auch Zeller, Archiv f. G. d. Philos. 5, 441).

[7] ὅσα ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει.

mit ist noch nicht die Anwesenheit des „Geistes" in dem beseelten Wesen behauptet, auch nicht Wesensgleichheit von Seele und Geist. Aber wenn es heisst, dass der Geist „durch Alles hindurchgehe[1], dass in jedem Dinge ein Theil von allen Dingen sei, ausser vom Geiste, in einigen aber auch Geist sei"[2], so wird damit doch eine Durchdringung mancher Stoffverbindungen durch den hier kaum noch körperlos zu denkenden „Geist" behauptet, bei der dessen Jenseitigkeit aufgehoben scheint. Als solche Verbindungen, in denen „Geist" ist, sind jedenfalls die lebenden, beseelten Wesen gedacht. Sie sind es, in denen der „Geist" stets in gleicher Beschaffenheit, aber in verschiedenen Mengen[3] anwesend ist, ja der Geist ist oder 487 bildet wohl eben das, was man die „Seele" eines Lebewesens nennt[4]. Solche Lebewesen, deren es, wie auf der Erde, auch

---

καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν *fr.* 6. Das κρατεῖν bei dem Beginn der περιχώρησις soll jedenfalls nicht durch Vermischung des νοῦς mit den σπέρματα, Eingehen des νοῦς in diese, geschehen sein: weil der νοῦς ἀπαθής und ἀμιγής ist, so κρατοίη ἂν ἀμιγὴς ὤν: Aristot. *phys.* 256b, 27; vgl. 429a, 18f. Soll nun das auch von dem νοῦς gelten, wenn er τῶν ψυχὴν ἐχόντων κρατέει? Aber da ist er ja doch in den ζῷα, als μείζων oder ἐλάττων an sie, scheint es, vertheilt. — Von selbst erinnert man sich hier der unlöslichen Aporien, die in der aristotelischen Lehre vom thätigen νοῦς liegen, der ebenfalls ἀπαθής, ἀμιγής, vom Leibe χωριστός, aller Attribute des Individuellen (das ganz in den niederen Seelenkräften liegt) entkleidet ist, also wie ein allgemeiner göttlicher Geist erscheint, doch aber ein μόριον τῆς ψυχῆς sein, ἐν τῇ ψυχῇ anwesend sein soll, im Leibe hausend, ohne doch irgend etwas mit ihm gemein zu haben, jedenfalls aber als ein Individualgeist gedacht wird. Bei Anaxagoras würden sich diese Aporien auch auf die von Aristoteles so genannte ernährende, empfindende, begehrende und bewegende Seele erstrecken: denn unterschiedslos alle „Theile" der Seele fasst er unter dem Begriff des νοῦς zusammen. — Die Schwierigkeit, die Einheit und innere Continuität des (immateriellen, getheilt nicht vorstellbaren) Geistes mit seiner Individuation und Austheilung an die Vielheit der Seelen zu vereinigen, kehrt in griechischer Philosophie noch oft wieder.

[1] διὰ πάντων ἰόντα: Plato, *Cratyl.* 413 C.

[2] ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι. *fr.* 5.

[3] νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων *fr.* 6.

[4] Aristot. *de an.* I 2 p. 404b, 1—7: Anaxagoras nenne als τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς oft τὸν νοῦν· ἑτέρωθι δὲ (sage er) τοῦτον

auf dem Monde giebt[1], sind nicht nur Menschen und Thiere, sondern auch die Pflanzen[2]. In allen diesen ist der „Geist“ wirksam, ihnen ist er, ohne selbst seine Reinheit und Einheitlichkeit zu verlieren, beigemischt[3]. Wie man es sich vorzustellen habe, dass der weltbeherrschende Geist, dessen Einheitlichkeit und Fürsichbleiben so nachdrücklich eingeprägt wird, dennoch gleichzeitig in die Unendlichkeit der Individuation eingehe, das bleibt undeutlich. Gewiss ist aber, dass bei dieser Ableitung aller Beseelung aus dem Einen Weltgeiste Anaxagoras von der Fortdauer individuell für sich bestehender 488 Seelen nach dem Zerfall der stofflichen Bildungen, in denen bewegende und belebende Seelenkraft gewohnt hatte, nicht reden konnte. Es wird ihm ausdrücklich die Meinung zuge-

---

εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις (wobei denn unter dem also allen ζῷα innewohnenden νοῦς nicht mehr ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς verstanden werden könne). An. hatte sich unbestimmt ausgedrückt: ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν (das Verhältniss von νοῦς zu ψυχή). Vgl. 405a 13f. Im Sinne des An. werden νοῦς καὶ ψυχή einfach gleichgesetzt von Plato, *Cratyl.* 400 A.

[1] Laert. Diog. 2, 8: der Mond habe nach Anaxagoras οἰκήσεις, (ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας). Von den Menschen und anderen ζῷα auf dem Monde (denen dann wieder ein anderer Mond scheint) redet wohl *fr.* 10. Anaxagoras τὴν σελήνην γῆν (d. h. einen bewohnbaren Himmelskörper, wie die Erde) φησὶν εἶναι: Plato, *Apolog.* 26 D. Vgl. Hippolyt. *ref. haer.* p. 14, 91 Mill. — Man erinnert sich der orphisch-pythagoreischen Phantasien von dem Leben auf dem Monde (oben p. 131, 2).

[2] An. rechnete die Pflanzen zu den ζῷα und schrieb ihnen Gemüthsbewegungen, ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι zu [Aristot.] *de plant.* 815a, 18. Wie Plato und Demokrit halte An. die Pflanzen für ζῷα ἔγγεια: Plut. *Quaest. nat.* 1.

[3] Trotz seines Eingehens in die χρήματα soll jedenfalls der νοῦς ungemischt und von ihnen unberührt bleiben: αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. Plato, *Cratyl.* 413 C. Also gleichzeitig das διὰ πάντων ἰέναι und die Unvermischtheit, die ja immer wieder eingeschärft wird. So bleibt der νοῦς auch dann noch ἐφ' ἑωυτοῦ (εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἄλλῳ τέῳ ἐμέμικτο ἄν· μετεῖχε δὲ ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι κτλ. So ist vielleicht in *fr.* 6 zu lesen, mit Herstellung eines geschlossenen Syllogismus. Bei der überlieferten Lesart ist das

schrieben, dass die Scheidung vom Leibe auch „der Seele Tod“ sei[1]. Zwar es vergeht nichts von den Bestandtheilen des Alls, es verwandelt auch nicht seine Natur, und so erhält sich der „Geist“, dessen Erscheinungsform die „Seele“ war, unverändert und unvermindert, aber nach der Scheidung des Vereinigten, die „den Hellenen“ als dessen Vernichtung erscheint[2], bleiben wohl die Bestandtheile des Einzelwesens, aber nicht mehr diese Mischung, in der das besondere Wesen des Einzelnen lag; es bleibt der „Geist“, aber nicht die Seele. —

Die erste bestimmte Abtrennung eines Geistigen, Denkenden von der Materie, mit der es nicht verschmolzen, noch weniger identisch sein, dem es vielmehr selbständig und beherrschend gegenüberstehen soll, führte nicht zur Anerkennung der Unvergänglichkeit des individuellen Geistes.

Ob dem Materiellen und Körperlichen gegenübergestellt, 489 oder ihm untrennbar eingesenkt, das Geistige, Selbstbewegte,

---

Kolon: εἰ ἐμέμικτό τεῳ überflüssig und störend). Er nimmt in sich keine Theile des anderen auf.

[1] Plut. *plac. phil.* 5, 25, 2, in dem Capitel: ποτέρου ἐστὶν ὕπνος καὶ θάνατος, ψυχῆς ἢ σώματος; Anaxagoras lehre: εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν. Die Worte können, schon wegen des Themas des ganzen Capitels, nichts Anderes bedeuten als: es bestehe aber (wie des Körpers so) auch der Seele Tod in ihrer Trennung (vom Leibe): τὸν διαχ. ist Subject, εἶναι τῆς ψ. θάνατον Prädicat (nicht umgekehrt, wie Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* 1, 258f. zu deuten scheint). Zu der gewaltthätigen Veränderung Wyttenbachs (*de immortalitate animi*), *Opusc.* II 597f.: εἶναι δὲ καὶ τὸν θάνατον ψυχῆς διαχωρισμὸν καὶ σώματος liegt nicht die geringste Berechtigung vor. Für eine solche Bestätigung der populären Auffassung des Todes (weiter wäre es ja nichts) gerade den Anaxagoras aufzurufen, hätte überhaupt kein Grund bestanden; an dieser Stelle kann aber eine solche Definition des Todes erst recht nicht gestanden haben, da ja im Thema des Capitels nur gefragt ist, ob der Tod sich auch auf die Seele erstrecke, nicht was er sei. Unter ψυχή wird hier die Einzelseele verstanden, nicht der νοῦς als der Grund der Einzelseelen. Die Einzelseele liess A. mit dem Tode untergehen; das ist gewiss. Ob die Placita auf einen bestimmten Ausspruch des A. sich beziehen oder nur die Consequenz seiner Lehren ziehen, ist freilich unmöglich zu bestimmen.

[2] *fr.* 17.

Lebengebende ist dem Physiologen durchaus ein Allgemeines, das wahrhaft Seiende ein Unpersönliches. Das Individuelle, die ihrer selbst und des Aeusseren bewusste Persönlichkeit, kann ihnen nur eine Erscheinungsform des Allgemeinen sein, sei dieses ein ruhendes, oder ein lebendig processirendes, sich unablässig entwickelndes, zersetzendes und zu immer neuen Gebilden zusammenfügendes. Bleibend, unvergänglich ist nur das Allgemeine, die in ihrem innersten Wesen und Grunde lebendige Natur, die in allem Einzelnen erscheint, aus ihm hervortönt, in Wahrheit in ihm allein wirkt und lebt. Die einzelne Menschenseele hat ihre Unvergänglichkeit nur an der Wesensgleichheit mit dem Allgemeinen, das in ihr sich darstellt. Die einzelne Erscheinungsform, in sich unselbständig; kann sich dauernd nicht erhalten.

Zu der Annahme eines unvergänglichen Lebens der Einzelseele konnte nur eine Vorstellung leiten, die die Realität des Individualgeistes (dessen Erscheinen und Verschwinden inmitten des grossen Alllebens des Einen im Grunde für die Physiologen das wahre, begrifflich nicht aufzulösende Wunder blieb) als eine Thatsache hinnahm und festhielt. Einen Individualismus dieser Art, den Glauben an selbständig seiende, ungewordene und darum auch unvergängliche individuelle Substanzen, brachte, wenn auch in noch so phantastischer Gestaltung, die Reflexion der Theologen und Mystiker heran. Ihnen reicht die innere Ewigkeit, die Kraft der zeitlich unbegrenzten substantiellen Dauer, bis in die Individualität hinein. Die einzelne Seele ist ihnen ein in sich bestehendes, einzelnes göttliches Wesen, unvergänglich, weil es göttlich ist.

Je nachdem griechische Philosophie, in den mannichfaltigen Wendungen, die ihre Betrachtung in den folgenden Zeiten sich gab, an theologischen Elementen mehr oder weniger in sich aufnahm oder solche ganz verschmähte, hat sie eine Unsterblichkeit der Einzelseelen grundsätzlich bekräftigt, oder halb und zögernd zugelassen, oder gänzlich abgelehnt.

Die Laien.

490 Theologie und Philosophie, jede in ihrer Weise hinausstrebend über einen nicht befriedigenden Volksglauben, konnten ihrerseits nur langsam, jenseits der engen Genossenschaften, an deren Theilnahme sie sich zunächst wandten, einen Einfluss auf solche Kreise gewinnen, deren Vorstellungen in eben jenem Volksglauben wurzelten. Während der ersten Blüthezeit der theologischen und philosophischen Bestrebungen wird kaum hier und da einmal eine Stimme laut, welche die Erwartung wecken könnte, dass der Glaube an Unvergänglichkeit und göttliche Natur der Menschenseele oder an die Einwurzelung alles Seelischen in einem unvergänglichen Urgrunde, aus einer Erkenntniss der Weisen und Erleuchteten eine Ueberzeugung des Volkes und der Ungelehrten werden möge. „Es bleibt nach dem Tode des Leibes lebendig des Lebens Abbild: denn das allein stammt von den Göttern“ verkündet Pindar. Aber so sicher und wie keines Widerspruches gewärtig er hier die Annahme der Unsterblichkeit der Seele hinstellt und aus ihrer Gottnatur begründet: damals kann dies nur eine Ueberzeugung abgesonderter, eigens so belehrter Vereinigungen gewesen sein. Es kann nicht Zufall sein[1], dass in den auf uns

[1] Gelehrte und besonders Philosophen späterer Zeit achteten auf Aeusserungen eines spiritualistisch gerichteten Glaubens in alter Dichtung;

gekommenen Bruchstücken der lyrischen und halblyrischen (elegisch-iambischen) Dichtung, die, für ein weites und ungesichtetes Publikum bestimmt, dem Fühlen und Sinnen einen Allen verständlichen Ausdruck giebt, kaum jemals jene gesteigerte Vorstellung von Würde und Bestimmung der Seele sich ausspricht. Die Betrachtung verweilt nicht auf diesem dunklen Gebiete; wo sie dennoch ein flüchtiges Licht dorthin wirft, da zeigen sich noch immer Umrisse der Gestaltungen einer Geisterwelt, so wie homerische Phantasie sie gebildet hatte. — 491

Leben und Licht ist nur auf dieser Welt[1]; der Tod, dem wir Alle uns schuldig sind[2], führt die Seelen in ein Reich der Nichtigkeit[3]. Sprachlos, lautlos wie ein Steinbild liegt der Todte im Grabe[4]. Auf Erden, nicht in einem schattenhaften Jenseits, vollzieht die göttliche Gerechtigkeit ihr Gericht[5], an

so gut sie aus Pindar (und in dem unten zu erwähnenden Fall aus Melanippides) Aussagen aushoben und festhielten, die für einen gesteigerten Seelenglauben Zeugniss geben, würden sie uns auch aus anderen melischen oder elegischen, iambischen Dichtern entsprechende Aeusserungen mitgetheilt haben — wenn solche bei diesen anzutreffen gewesen wären. Sie müssen aber z. B. in den als Vorbilder dieser Dichtungsgattung berühmten θρῆνοι des Simonides gefehlt haben. Und so durchweg.

[1] Im Hades hat für alle Menschen jeder Genuss ein Ende; daher Mahnung, auf Erden der Jugendlust zu geniessen: Theognis 973 ff. vgl. 877 f. 1191 ff. 1009 f.; Solon 24; Theogn. 719 ff.

[2] θανάτῳ πάντες ὀφειλόμεθα. Alter Spruch, oft wiederholt. Vgl. Bergk zu Simonid. 122, 2; Nauck zu Soph. *El.* 1173.

[3] Hades selbst, in der Thätigkeit des Thanatos, entrafft die Seelen zur Unterwelt. So schon bei Simon. Amorg. 1, 13 f.: τοὺς δ' Ἄρει δεδμημένους πέμπει μελαίνης Ἀΐδης ὑπὸ χθονός. Im metonymischen Gebrauch ist ja Ἅιδης für θάνατος seit Pindar ganz üblich. Daran bekräftigte sich dann aber auch wieder die Verwendung des Namens Ἅιδης statt des persönlichen Θάνατος. So namentlich bei Pindar, *ol.* 9, 33—35. Sonst z. B. epigr. Kaib. 89, 3. 4. τόνδε—μάρψας Ἅιδης οἱ σκοτίας ἀμφέβαλεν πτέρυγας. Vgl. 201, 2; 252, 1. 2. So ist auch bei Euripides *Alcest.* 261 der statt des Thanatos genannte πτερωτὸς Ἅιδας nicht zu verdrängen (auch nicht durch das an sich sinnreiche βλέπων—ᾄδαν).

[4] δηρὸν ἔνερθεν γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος ἄφθογγος. Theognis 567 f. — Der Zustand im Hades ganz nach homerischen Schilderungen gedacht: Theogn. 704—710.

[5] S. besonders Solon 13, 29 ff.; Theognis 731—742; 205 ff.

dem Frevler selbst oder seinen Nachkommen, in denen von ihm etwas fortlebt, deren entbehren zu müssen der kinderlos aus dem Leben Scheidende als tiefsten Schmerz mit sich in den Hades nimmt[1].

492 Lauter und schmerzlicher tönt in diesen Zeiten unter dem Drucke einer, alle Empfindung schärfer eingrabenden Steigerung der Cultur, die Klage um Mühsal und Noth des Lebens, die Dunkelheit seiner Wege und die Ungewissheit seiner Erfolge[2]. Silen, der hellsichtige Waldgeist, so ging alte Sage, hatte vom König Midas, der ihn in seinen Rosengärten am Bermios fing, sich gelöst mit dem Wahrspruch schwermüthiger Weisheit, den man in wechselnder Gestaltung sich einzuprägen nicht müde wurde: nicht geboren zu werden, sei dem Menschen das Beste, und sei er geboren, so müsse er wünschen, so bald als möglich in das Reich der Nacht[3] und des Hades wiedereinzugehen[4]. Die Freudigkeit des Lebens im Lichte ist nicht mehr, in naiver Zuversicht, ihrer selbst so gewiss wie einst; dennoch wird kein Ersatz, keine Ausgleichung gesucht in einem jenseitigen Reiche der Gerechtigkeit und des mühelosen Glücks.

---

[1] Mimnerm. 2, 13: ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδεύεται, ὧντε μάλιστα ἱμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Ἀΐδην. Ohne Kinder kein gesicherter Seelencult. Aber man darf auch glauben, dass das menschlich natürliche Gefühl, dass nicht ganz im Tode verschwindet, wem Kinder auf Erden nachbleiben (daher ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις nach Platos Wort) bei solcher Werthschätzung des Kindersegens mitwirkte. Dies giebt ja auch dem unter Griechen weitverbreiteten Glauben, dass der Frevler, nach seinem Tode, in seinen Kindern und Kindeskindern gestraft, noch selbst von der Strafe getroffen werde, erst Sinn und Begründung.

[2] Semonid. Amorg. 1; 3; Mimnerm. 2. Sol. 13, 63 ff. 14. Theognis 167 f. 425 ff. Man darf auch die resignirten Betrachtungen bei Herodot 7, 46; 1, 31 hier anfügen.

[3] Νυκτὸς θάλαμος [Ion.] *fr.* 8, 2.

[4] Ueber die Sage von Midas und dem Silen s. ***Griech. Roman.*** p. 204 f. Ueber den alten, vielfach variirten Spruch: ἀρχὴν (oder πάντων) μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον κτλ. s. Bergk, ***Opusc.*** 2, 214 f., ***Lyr.***[4] II p. 155 f.; Nietzsche, ***Rhein. Mus.*** 28, 212 ff. (dessen Annahme, dass der Anfang ἀρχὴν — alt und ursprünglich sei [nur nicht seine verwickelte Erklärung dafür], sich völlig bestätigt hat durch den Fund der Urform des ἀγών: Mahaffy, ***On the Flinders Petrie Papyri*** p. 70).

Eher klingt eine Stimmung vor, der die Ruhe das Beste scheint von allem Glück der Welt: und Ruhe bringt der Tod. Aber noch bedarf es kaum der Tröstungen; ein starkes männliches Lebensgefühl, das auch das Böse und Schwere im Gleichmuth der Gesundheit trägt und austrägt, steht in Kraft und blickt 493 uns ohne Prahlen an vielen Stellen dieses dichterischen Nachlasses entgegen. Nicht durch Verschleiern der Härte und Grausamkeit des Lebens sucht man sich zu helfen. Gering ist des Menschen Kraft, seine Sorge erreicht nicht ihr Ziel, in kurzem Leben häufet sich Noth auf Noth; und allen gleichmässig ist der unentfliehbare Tod verhängt. Alles gelangt zuletzt zu dem grässlichen Schlunde, die hohe Tugend und die Macht der Welt[1]. Aber das Leben ist doch gut und der Tod ein Uebel: wäre er dies nicht, warum stürben die seligen Götter nicht? fragt frauenhaft naiv Sappho[2], die der Lebensgang doch durch tiefe Schattenthäler des Leids geführt hatte. Selbst der Todte, wenn er wünscht, dass sein Dasein nicht ganz ausgelöscht sein möge, ist auf die Welt der Lebenden, als das einzige Reich der Wirklichkeit, angewiesen: einzig der Ruhm seiner Tugenden und seiner Thaten überdauert seinen Tod[3]. Vielleicht steigt eine Empfindung hievon bis zu den Todten hinab[4]. Sie selbst sind für die Lebenden so gut wie

---

[1] Simonid. *fr.* 39; 38.

[2] *fr.* 137. — Vom Sappho sagt Usener, ***Götternamen*** 229, 13: sie sei „von dem Glauben durchdrungen, dass sie als Dichterin nach dem Tode bei den Göttern weiter leben, also eine Heroine sein werde; s. *fr.* 68 und 136“. Aber aus diesen Bruchstücken liesse sich ein solcher Glaube der Sappho höchstens dann entwickeln, wenn man vieles hineinlesen wollte, was dort nicht ausgesprochen ist.

[3] Von dem in rühmlichem Kampfe Gefallenen Tyrtaeus 12, 31f: οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίγνεται ἀθάνατος (im Nachruhm auf Erden). Theognis zu seinem Kyrnos (343ff.): im Leben werden meine Lieder dich berühmt machen, καὶ ὅταν δνοφερῆς ὑπὸ κεύθεσι γαίης βῇς πολυκωκύτους εἰς 'Αίδαο δόμους, οὐδὲ τότ' οὐδὲ θανὼν ἀπολεῖς κλέος ἀλλὰ μελήσεις ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα u. s. w. Aeschyl. *epigr.* 3, 3 (241 Bgk.): ζωὸν δε φθιμένων πέλεται κλέος.

[4] Noch im Hades vernehmen die Todten χθονίᾳ φρενί, wenn sie

in Nichts versunken: man sollte, meint ein Dichter, ihrer nach geschehener Bestattung nicht weiter gedenken[1].

494 Selbst die Herkömmlichkeiten des Seelencultes scheinen hier unmuthig verworfen zu werden. Im Uebrigen hat die freier umblickende Betrachtung der Dichter selten Veranlassung, des Seelencults, den die engeren Genossenschaften der Familie und der bürgerlichen Gemeinde ihren Verstorbenen widmen, und der auf ihn begründeten Vorstellungen vom Fortleben ihrer Abgeschiedenen zu gedenken. Hier treten ergänzend die attischen Redner des fünften und vierten Jahrhunderts ein mit dem, was sie von den jenseitigen Dingen sagen und verschweigen. Die Blüthe der lyrischen Dichtung war damals schon abgewelkt, aber noch immer konnte, wer als Redner vor einer Bürgerversammlung allgemeinem Verständniss und Empfinden entgegenkommen wollte, von seliger Unsterblichkeit, von Ewigkeit und Göttlichkeit der Seele nicht reden. Ueber die Vorstellungen von Fortdauer, Macht und Recht der abgeschiedenen Seelen, wie sie der Seelencult hervorrief und lebendig erhielt, gehen die Gedanken der Redner nicht hinaus[2]. Nicht ein Fortleben der Seelen im Jenseits wird in Frage gestellt, wohl aber wird die Annahme, dass den Seelen Bewusstsein und Empfindung von den Vorgängen auf dieser Erde bleibe, nur mit vorsichtiger Unbestimmtheit aus-

---

selbst oder ihrer Nachgebliebenen ἀρεταί auf Erden gepriesen werden. Pindar, *Pyth.* 5, 98 ff. Vgl. *Ol.* 8, 81 ff.; 14, 20 ff. Pseudo-Ion, Anthol. Pal. 7, 43, 3 (an Euripides): ἴσθι δ' ὑπὸ χθονὸς ὤν, ὅτι σοι κλέος ἄφθιτον ἔσται κτλ. — In Aussagen von Rednern des 4. Jahrhunderts, die Meuss, *Jahrb. f. Philol.* 1889 p. 812 f. zusammenstellt, liegt doch nur eine sehr abgeblasste Erinnerung an einen solchen Glauben.

[1] Semonid. Amorg. 2: τοῦ μὲν θανόντος οὐκ ἂν ἐνθυμοίμεθα, εἴ τι φρονοῖμεν, πλεῖον ἡμέρης μιῆς. — Stesichor. 51: ἀτελέστατα γὰρ καὶ ἀμάχανα τοὺς θανόντας κλαίειν. 52: θανόντος ἀνδρὸς πᾶσ' ἀπόλλυται ποτ' ἀνθρώπων χάρις.

[2] Dies ergiebt sich leicht, wenn man durchmustert, was H. Meuss über „die Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode bei den attischen Rednern“ zusammengestellt hat, *Jahrb. f. Philol.* 1889 p. 801—815. Für den Seelencult und was sich ihm anschliesst, sind die Redner die gültigsten Zeugen und als solche in den hierauf bezüglichen Abschnitten dieses Buches vielfach vernommen worden.

gesprochen[1]. Was den Todten, abgesehen von den Opfergaben seiner Angehörigen, mit dem Leben auf Erden noch verbindet, 495 ist nicht viel mehr als der Nachruhm unter den Ueberlebenden[2]. Selbst in der gehobenen Sprache feierlicher Grabreden fehlt unter den Trostgründen für die Hinterbliebenen jede Hinweisung auf einen erhöheten Zustand, ein ewiges Leben in vollempfundener Seligkeit, das die ruhmreich Verstorbenen aufgenommen habe[3]. Das Volk hatte, scheint es, nach solchen verklärenden Ausblicken, für die Seinigen und für sich selbst, noch damals so wenig ein gemüthliches Bedürfniss wie einst

---

[1] εἴ τινες τῶν τετελευτηκότων λάβοιεν τρόπῳ τινὶ τοῦ νῦν γιγνομένου πράγματος αἴσθησιν: so und ähnlich oft. Die Stellen citirt Westermann zu Demosth. *g. Leptin.* 87. Vgl. auch Lehrs, *Popul. Aufs.* 329ff. Es handelt sich übrigens immer nur um die Fähigkeit der Todten, Dinge, die auf der Erde geschehen, irgendwie zu vernehmen. Das Fortleben der Todten wird nicht in Frage gestellt, vielmehr durchweg vorausgesetzt, denn ohne diese Voraussetzung wäre ja nicht einmal für ein solches εἰ — eine Möglichkeit gegeben.

[2] S. Nägelsbach, *Nachhom. Theol.* 420; Meuss a. a. O. p. 812.

[3] Dies hebt Lehrs, *Popul. Aufs.* 331 hervor. Es gilt aber noch bestimmter und ausschliesslicher, als dort gesagt wird. In der Ausführung des Hyperides, ἐπιτάφ. col. XIII. XIV ist lediglich von dem Aufenthalt der für das Vaterland Gefallenen im Hades die Rede (mit einer herkömmlichen Ausschmückung: s. I 304, 1): dies hat schwerlich jemals ein Redner ausdrücklich bezweifelt oder geleugnet. Aber man kann nicht sagen (mit Lehrs p. 331), dass Hyp. ausführe (wenn auch in anderer Form), was Pseudodionys von Halik. *rhetor.* 6, 5 „für solche [vielmehr für private — was ganz etwas Anderes ist —] Grabreden" vorschreibe. Dort wird ja empfohlen, zu sagen, dass die Seele ἀθάνατος sei und nun „bei den Göttern" wohne. Dergleichen zu sagen, kommt dem Hyperides nicht in den Sinn (auch in dem bei Stob. *flor.* 124. 36 erhaltenen Stück der Rede nicht). Vielmehr zeigt sich an der Vorschrift jenes Sophisten (und stärker noch an dem, was Menander *de encom.* 414, 16ff.; 421, 16ff. Sp. anempfiehlt) der grosse Unterschied des Styls sophistischer Leichenreden später Zeit von dem der Leichenreden altattischen Gepräges, begründet jedenfalls auch durch einen wirklichen Unterschied der Empfindung des Publicums solcher Reden in den beiden verschiedenen Zeitaltern. Schon die Ausführung des Pseudodemosth. ἐπιτάφ. 34 (πάρεδροι τοῖς κάτω θεοῖς, mit den ἀγαθοὶ ἄνδρες früherer Zeit ἐν μακάρων νήσοις) ist Sophistenwerk, wiewohl von dem Ueberschwang des Pseudodionys und des Menander noch weit entfernt.

zur Zeit der grossen Freiheitskämpfe[1]. Den theuren Todten, die in diesen Kämpfen für das Vaterland gefallen sind, auch vielen Anderen, die der Tod ereilt hat, widmet Simonides, der 496 Meister sinnreich zusammenfassender Aufschriften, seine Epigramme. Aber niemals findet er ein Wort, das in ein Land seliger Unvergänglichkeit den Geschiedenen hinüberwiese. Ganz im Diesseits wurzelt ein Lebensrest der Todten: nur das Gedächtniss und der grosse Name bei der Nachwelt giebt ihnen Dauer. —

Es trifft wie ein Klang aus einer anderen Welt, wenn (um die Mitte des fünften Jahrhunderts) Melanippides, der Dithyrambendichter, einen Gott anruft: „höre mich Vater, Staunen der Sterblichen, der du der ewig lebendigen Seele waltest". Der Anruf galt jedenfalls dem Dionysos[2]. Wer in den Zauberkreis seiner Nachtfeste trat, dem belebten sich die Gesichte von der Unvergänglichkeit der Menschenseele und ihrer Gotteskraft. Die Tagesansicht derer, die nicht in den Gedanken theologischer oder philosophirender Sondergemeinden lebten, brachte solcher Weisheit nur halbe Theilnahme entgegen.

2.

Eine eigene Stellung nimmt Pindar ein. Zwei, einander entgegengesetzte Vorstellungen von Wesen, Herkunft und Bestimmung der Seele scheinen mit dem Anspruch auf gleiche Geltung bei ihm aufzutreten.

---

[1] ἀγήραντος ist nur die εὐλογίη der im Freiheitskampf Gefallenen: Simonides *epigr.* 100, 4. Vgl. 106, 4 (mit Bergks Anm.) 99, 3. 4: οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες, ἐπεί σφ' ἀρετὴ καθύπερθεν κυδαίνουσ' ἀνάγει δώματος ἐξ Ἀΐδεω (nachgeahmt in der Grabschrift auf Thrasymachos den Kreter: οὐδὲ θανὼν ἀρετᾶς ὄνομ' ὤλεσας, ἀλλά σε Φάμα κυδαίνουσ' ἀνάγει δώματος ἐξ Ἀΐδα. *Bull. de corresp. hell.* 1889 p. 60).

[2] κλῦθί μοι ὦ πάτερ, θαῦμα βροτῶν, τᾶς ἀειζώου μεδέων ψυχᾶς. Melanippid. 6. θαῦμα βροτῶν (gebildet nach θαῦμα βροτοῖσι bei Homer) kann von den hier in Betracht kommenden Göttern wohl nur Dionys heissen, Διώνυσος, χάρμα βροτοῖσιν, Il. 14, 325. Auch denkt man bei einem Dithyrambendichter am liebsten an diesen Gott.

In den Siegesliedern überwiegen Andeutungen, die auf eine mit dem volksthümlichen, auf Dichterworten und den Voraussetzungen des Seelencults und des Heroendienstes beruhenden Glauben übereinstimmende Ansicht schliessen lassen. Die Seele verschwindet nach ihrer Trennung vom Leibe in der Unterwelt[1]. Es bleibt wohl Pietät und treues Angedenken der Nachkommen, als ein Band zwischen dem Todten 497 und den Lebenden[2]; ob die Seele selbst dort unten noch von einem Zusammenhang mit dem Reiche der Lebenden wisse, scheint nicht ganz sicher[3]. Ihre Kraft ist dahin; es ist sicherlich kein Zustand seligen Glücks, in den sie eingetreten ist. Einzig der grosse Name, der Ruhm im Gesange, ist nach dem Tode der Lohn der Tugend grosser Thaten[4].

Ein erhöhetes Dasein wird nach dem Abscheiden von der Erde allein den Heroen zu Theil. Der Glaube an Dasein, Würde und Macht solcher verklärter Geister steht in voller Kraft[5]; er spricht überall in gleicher Lebendigkeit aus Worten und Erzählungen des Dichters. Auch die, durch den Heroenglauben im Grunde ausser Wirkung gesetzte alte Vorstellung, nach der volles Leben nur in ungetrennter Vereinigung von Leib und Seele denkbar ist, scheint noch durch in

---

[1] Der Todte ἀμφ' Ἀχέροντι ναιετάων *Nem.* 4, 85. Ueberall diese Voraussetzung: z. B. *Pyth.* 11, 19—22; *Ol.* 9, 33—35; *Isthm.* 8, 59 f. (ed. Bergk); *fr.* 207.

[2] ἔστι δὲ καί τι θανόντεσσιν μέρος καν νόμον ἐρδόμενον· κατακρύπτει δ' οὐ κόνις συγγόνων κεδνὰν χάριν. *Ol.* 8, 77 ff.

[3] Momentan wird so etwas fingirt, z. B. *Ol.* 14, 20 ff.; *Ol.* 8, 81 ff. Wirklicher Glaube an die Möglichkeit scheint am ersten durch *Pyth.* 5, 98 ff.

[4] Wer im Kampfe für das Vaterland fällt, den erwartet — nicht Seligkeit, nur Ruhm. *Isthm.* 7, 26 ff. Wer καλὰ ἔρξαις ἀοιδᾶς ἄτερ εἰς Ἀΐδα σταθμόν gelangt, hat wenig Lohn für seine Mühe (der Ruhm durch die ἀοιδά wäre eben der Lohn): *Ol.* 10, 91 ff. Vgl. *Nem.* 7, 30—32.

[5] Seltsam der δαίμων γενέθλιος *Ol.* 13, 105 (in demselben Gedicht auch der Ξενοφῶντος δαίμων, v. 28, was hier doch mehr ist als „Geschick", wie sonst wohl [*P.* 5, 114. *J.* 7, 43] δαίμων bei Pindar). Es scheint fast, als ob das eine Bezeichnung des dem Hause Glück bringenden Ahnengeistes, *genius generis*, des ἥρως συγγενείας (s. I 254, 1) sein sollte.

einzelnen Anspielungen und Entrückungssagen, die diese Vorstellung zur Voraussetzung haben. Der Erlauchteste der zu ewigem Leben Entrückten, Amphiaraos, dem thebanischen Sänger besonders theuer, wird mehr als einmal in dem Tone unverfälschten Glaubens an solche Wunder gepriesen[1]. Aber 498 auch nachdem der Tod dazwischen getreten ist, bleibt Erhöhung zu ewigem Leben, selbst über heroisches Dasein hinaus, möglich. Semele lebt für immer unter den Olympiern, da sie doch gestorben ist unter dem Krachen des Blitzstrahls[2]. Nicht unvereinbar geschieden sind Menschen und Götter; an hohem Sinne, auch der Tüchtigkeit des Leibes nach können wir den Unsterblichen von ferne ähnlich werden[3]. Eine Mutter gebar beide Geschlechter, aber freilich tief bleibt die Kluft zwischen ihnen: der Mensch ist ein Nichts, eines Schattens Traumerscheinung; jenen bleibt immer als unerschütterter Sitz der eherne Himmel[4]. Nur ein Wunder, ein göttlicher Eingriff in den gesetzlichen Naturverlauf hebt einzelne Seelen zum ewigen Leben der Heroen und Götter empor. —

In solchen Anschauungen konnte sich auch ergehen, wer vollständig auf dem Boden volksthümlichen Glaubens blieb. Ihnen stehen aber bei Pindar Darlegungen ganz anderer Art entgegen, die, in breiter Ausführung, mit dogmatischer Bestimmtheit vorgetragen, sich wie der Inbegriff einer festgeprägten Lehre von Natur, Bestimmung und Schicksal der Seele

---

[1] Amphiaraos: *Ol.* 6, 14; *Nem.* 9, 24ff.; 10, 8f. (Aus seiner Erdhöhle sieht Amph. die Helden des Epigonenkriegs kämpfen: *Pyth.* 8, 39—56. [An Befragung seines Orakels durch die Ἐπίγονοι — wie Dissen meint — ist nicht zu denken: dazu würde nicht passen das: ὧδ' εἶπε μαρναμένων 43.]) — Ganymed zu ewigem Leben entrückt: *Ol.* 1, 44; 10, 104f. — Sonst zeitweilige Entrückung zu den Göttern oder von einem Ort der Erde zu einem anderen: *Ol.* 1, 36ff.; 9, 58; *P.* 9, 5ff.; *J.* 7, 20f.

[2] *Ol.* 2, 25f.

[3] ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις *Nem.* 6, 4f.

[4] σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος *P.* 8, 95. ἓν ἀνδρῶν ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός. *Nem.* 6.

geben, und in der That, trotz einiger poetischen Freiheit in der wechselnden Ausbildung einzelner Züge des Bildes, in der Hauptsache sich zu einem wohlverbundenen Ganzen zusammenschliessen.

Die Seele, das „Abbild des Lebens“, das andere Ich des lebenden und sichtbaren Menschen, „schläft“, während die Glieder des Menschen thätig sind; dem Schlafenden zeigt sie in Traumbildern das Zukünftige[1]. Diese Psyche[2], die bei 499 wachem Bewusstsein des Menschen selbst im Dunkel des Unbewussten liegt, ist jedenfalls nicht die, zu einem einheitlichen Wesen oder doch Begriff zusammengefasste Gesammtheit geistiger Kräfte, die unter dem Namen der „Psyche“ der Philosoph und auch schon der alltägliche Sprachgebrauch jener Zeit versteht. Der Name bezeichnet auch hier noch den im lebendigen Menschen hausenden Doppelgänger, von dem uralter Volksglaube und die homerische Dichtung weiss. Aber ein theologischer Gedanke hat sich eingedrängt. Dieses „Abbild“ des Menschen, heisst es, „stammt allein von den Göttern“, und

---

[1] *fr.* 131.

[2] Pindar redet in seinen Versen nur von dem αἰῶνος εἴδωλον; dass er aber die ψυχή unter dieser Bezeichnung versteht, ist offenbar und wird von Plutarch, der die Verse erhalten hat (*cons. ad Apoll.* 35 περὶ ψυχῆς λέγων — vgl. *Romul.* 28), bezeugt. — ψυχά bezeichnet bei Pindar bisweilen das, was sonst wohl καρδία, φρήν heisst, Muth, Sinn (z. B. *P.* 1, 48: 4, 122; *N.* 9, 39; *J.* 4, 53 Bgk.; auch *Ol.* 2, 70, wohl auch *P.* 3, 41. Gesinnung: *N.* 9, 32); das Wort ist bisweilen (auch noch homerisch) sinnesgleich mit ζωή: *P.* 3, 101 ψυχὰν λιπών. Gleichzeitig „Leben“ und den im Lebenden wohnenden *alter ego* bezeichnet es *Ol.* 8, 39 ψυχὰς βάλον; ähnlich *N.* 1, 47. Der Dichter kennt aber auch noch den vollen Sinn von ψυχά nach altem Glauben und Ausdruck. Ganz nach homerischem Sprachgebrauch bedeutet ψυχά den seelischen Doppelgänger des Menschen, der diesen überlebt, da wo von der ψυχά des Gestorbenen als noch existirend geredet wird: ψυχὰν κομίξαι *P.* 4, 159; *Nem.* 8, 44 f. σὺν Ἀγαμεμνονίᾳ ψυχᾷ (wird Kassandra in den Hades gesendet) *P.* 11, 20 f.; Persephone ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν (aus dem Hades) *fr.* 133, 3. *Isthm.* 1, 68: ψυχὰν Ἀΐδᾳ τελέων (im Tode). — ψυχαί nach altem Sprachgebrauch auch *fr.* 132, 1; aber das ist eine Fälschung. — Die seelischen Kräfte des Lebenden, mit Einschluss des Intellects, oder gar den Intellect, νοῦς, allein bezeichnet ψυχά bei Pindar niemals.

hierin wird der **Grund** dafür gefunden, dass nach der Vernichtung des Leibes durch den Tod das Seelenbild lebendig bleibe[1].

Von den Göttern stammend und somit der Vernichtung für immer entzogen, ewig, unsterblich, ist aber die Seele in die Endlichkeit verstrickt; sie wohnt im sterblichen Leibe des 500 Menschen; das ist die Folge der „alten Schuld" von der, ganz im Sinne der theologischen Dichtung, auch Pindar redet[2]. Nach dem Tode des Leibes erwartet sie im Hades das Gericht, in dem „Einer" den strengen Spruch spricht über die Thaten ihres Lebens[3]. Die Verdammten erwartet „unanschaubare

---

[1] καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον. τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν *fr.* 131.

[2] οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται — *fr.* 133. Gemeint ist ohne Zweifel die alte Schuld der Seele, für die Pers. die Busse in Empfang nimmt. Ein πένθος kann diese Schuld nur genannt werden, insofern die Empfängerin der Busse selbst als durch die schuldvolle That in Leid gestürzt angesehen wird, die That eben der Persephone Leid verursacht hat. Dass dies von der Göttin der Unterwelt gelten soll, ist auffallend, lässt sich aber nicht (mit Dissen) fortinterpretiren. Pindar hält sich durchaus an die Analogie des alten Mordsühneverfahrens. Diesem aber scheint die Vorstellung nicht fremd gewesen zu sein, dass (ausser der ἀγχιστεία des Erschlagenen) auch die unterirdischen Götter (als die Hüter der Seelen) durch die Mordthat unmittelbar verletzt, in Trauer versetzt seien und ihrerseits Busse zu empfangen haben. Daher mit der Flucht des Mörders in einzelnen (ritual vorbildlichen) Sagen Knechtschaft bei den χθόνιοι verbunden ist: besonders Apollo dient so nach der Erlegung des Python eine Ennaeteris dem Ἄδμητος, d. i. dem Hades (einiges Andere s. unten p. 211, 3). So dient bei Persephone die schuldige, aus der Heimath verbannte Seele ein „grosses Jahr" lang: das ist die ποινά, die sie leistet.

[3] *Ol.* 2, 57—60. Hier ist nur von Gericht und Vergeltung im **Hades** die Rede. In den Worten: θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτισαν kann das ἐνθάδε unmöglich, mit Aristarch, zu ποινὰς ἔτισαν gezogen werden, so dass von Bestrafung der in der Unterwelt begangenen Frevelthaten (an sich einer seltsamen Sache) bei neuer Wiedergeburt auf der Erde die Rede wäre. θανόντες kurzweg kann doch nicht bezeichnen die θανόντες καὶ ἀναβεβιωκότες, man kann nur die nach einem Lebenslauf auf der Erde Verstorbenen und nun in der Unterwelt Verweilenden darunter verstehen. Auch ist es kaum denkbar (woran Mommsen, *adnot. crit. ad Olymp.* p. 24 erinnert), dass die Aufzählung

Mühsal“[1] im tiefen Tartaros, „wo endlos Finsterniss ausspeien 501
die trägen Flüsse der dunklen Nacht“, und Vergessenheit die Gestraften umfängt[2]. Die Frommen gehen zu den unter-

des „Wissens von dem Zukünftigen“ (56) von Seiten eines noch auf Erden lebenden Menschen, anfangen sollte mit dem, was dem Menschen nicht nach seinem Tode, sondern erst nach später erfolgter abermaliger Erscheinung auf der Erde geschehen kann. Zuerst muss doch gesagt werden, was geschehen werde, wenn der gegenwärtige Zustand, der des Lebens auf Erden, aufgehört haben wird. Endlich ist αὐτίκα zwar vortrefflich angebracht, wenn von dem alsbald nach dem Tode folgenden Hadesgericht die Rede ist, aber sinnlos bei Aristarchs Erklärung (daher Rauchenstein αὖτις schreibt mit müssiger Conjektur). Dass das μὲν–δὲ v. 57. 58 nöthige, Aristarchs Erklärung zu folgen (wie Lübbert meint, *Ind. Schol. Bonn.* hib. 1887 p. XVIII, — der übrigens p. XIX f. in ganz unerlaubter Weise specifisch platonische Phantasmen in Pindar hineindeutet —) trifft nicht zu: dem θανόντων μὲν 57 entspricht erst 68 ὅσοι δ' ἐτόλμασαν —, sowie dem αὐτίκα 57 entgegensteht das erst viel später nach dreimaliger Wiederholung des Lebens Geschehende, das 68 ff. geschildert wird. Die δὲ 58. 61 sind dem mit μὲν 57 Eingeleiteten untergeordnet (nicht entgegengesetzt) und führen es aus. Das ἐνθάδε 57 könnte man ja, bei im Uebrigen richtiger Auslegung, mit einem Scholiasten mit ἀπάλαμνοι φρένες verbinden: die hier auf Erden frevelhaft gewesenen φρένες. Aber ἀπάλαμνος heisst nicht *sceleratus, impius* (auch nicht an den von Zacher, *Diss. Hallens.* III p. 234 hiefür angeführten Stellen: Theognis 281, Simonid. 5, 3). Die ἀπάλαμνοι φρένες sind jedenfalls synonym mit den ἀμενηνὰ κάρηνα des Homer, eine passende Bezeichnung der ψυχαί der Todten (freilich gar nicht der Wiedergeborenen, wie Aristarch wollte). Es bleibt nichts übrig, als zu verbinden: θανόντων ἐνθάδε: *simulac mortui sunt hic, s. decedunt hinc* (Dissen). Der Satz τὰ δ' ἐν τᾷδε — muss entweder als genauere Ausführung des vorher schon allgemein bezeichneten: ποινὰς ἔτισαν angesehen werden (so mit einem Schol. Mommsen a. a. O.), oder als zusammen mit seinem Gegensatz ἴσαις δὲ — (61 ff.) untergeordnet dem ποινὰς ἔτισαν. ποινά bedeutet bei Pindar Vergeltung überhaupt, sowohl Busse als auch Lohn für gute That (vgl. *Pyth.* 1, 59, *Nem.* 1, 70). Nähme man an, dass mit einer bei Pindar kaum undenkbaren Brachylogie ποινὰς ἔτισαν gesagt sei, statt π. ἔτισαν καὶ ἐδέξαντο, so wäre der Sinn: nach dem Tode empfangen die Seelen alsbald Vergeltung ihrer Thaten — und nun erst Scheidung der Bösen 58 ff., und der Guten 61 ff. Man kann sich aber vielleicht bei Mommsens Erklärung beruhigen.

[1] *Olymp.* 2, 67.

[2] Plutarch, *de occ. viv.* 7, die Verse des Pindar (*fr.* 130) citirend, setzt hinzu: (die Flüsse des Erebos) δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοίᾳ

502 irdischen Sitzen der Wonne ein, wo die Sonne ihnen leuchtet, wenn sie für die Erde untergegangen ist [1], und sie auf blumenreichen Wiesen ein Dasein edler Musse geniessen, wie es nur griechische Phantasie, an Bildern griechischer Lebenskunst ge-

καὶ λήθῃ τοὺς κολαζομένους. Das könnte möglicher Weise Plutarchs eigener Zusatz sein, da er von dem εἰς ἄγνοιαν αὐτὸν ἐμβαλεῖν u. ä., in dem Kampfe gegen das epikureische λάθε βιώσας vielfach geredet hat, und das nun etwa auch von sich aus dem Erebos schenkte. Es ist aber doch wohl eine Paraphrase der pindarischen Worte. Wenigstens stammt das, was bei Plutarch, in deutlicher Parallele zu der λήθη der ἀσεβεῖς, gesagt wird, von den μνῆμαι καὶ λόγοι der εὐσεβεῖς aus Pindar selbst: wie die Anspielung hierauf bei Aristides I p. 146, 1 (Dind.) beweist. Aus dieser Parallele geht übrigens mit Bestimmtheit hervor, dass die λήθη nicht (wie Lehrs, *Popul. Aufs.* 313 meint) Vergessenheit der κολαζόμενοι durch die Ueberlebenden bedeutet, sondern Vergessenheit des früheren Lebens durch die κολαζόμενοι. Demnach muss man annehmen, dass Pindar die Erhaltung der Erinnerung und des vollen Bewusstseins (wie die Odyssee dem Tiresias allein 10, 494 f.) allein den Frommen im Hades als ein Vorrecht zuertheilt, die Strafe der Gottlosen noch insbesondere durch λήθη (vgl. I 316, 2) verschärft habe. Der λήθη nicht verfallen zu sein im Hades, das Wasser der Lethe nicht getrunken zu haben, wird in dichterisch-religiösen Ausführungen späterer Zeit bisweilen den Frommen als besonderer Vorzug nachgesagt: z. B. *Epigr. lap.* Kaib. 204, 11 (1. Jahrhundert vor Chr.); 414, 10. Λήθης und Μνημοσύνης πηγή im Hades (wie im Trophoniusheiligthum zu Lebadea: Paus. 9, 39, 8): ibid. 1037. (Vgl. I 316, 2; oben p. 186 Anm.; s. auch unten.)

[1] τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω *fr.* 129. Was bei Homer Helios nur thun zu wollen droht: δύσομαι εἰς Ἀΐδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω, das thut er wirklich und regelmässig in der Zeit der oberirdischen Nacht, nach dieser naiven Vorstellung. Dasselbe wird wohl gemeint sein *Ol.* 2, 61 f.: ἴσον δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ ἴσον ἐν ἁμέραις ἅλιον ἔχοντες (so mit Böckh) leben die ἐσθλοί an dem χῶρος εὐσεβῶν im Hades: sie haben in Nächten und an Tagen gleiche Sonne (wie wir: wie ja auch ein „als wir" zu dem ἀπονέστερον 62 vorschwebt), nämlich ebensoviel davon wie wir auf Erden, nur in umgekehrter Zeitfolge. Nur den εὐσεβεῖς scheint drunten die Sonne: μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστι singen die Geweiheten im Hades bei Aristoph. *Ran.* 454 f. (ihnen scheint dort aber auch nur dieselbe Sonne wie uns: φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε 155. Das *solemque suum sua sidera norunt* ist erst später ersonnene Subtilität). — Helios Nachts im Hades scheinend noch in dem spätgriech. Hymnus εἰς Ἥλιον (Abel, *Orphica* p. 291) v. 11: ἤν γαίης κευθμῶνα μόλῃς νεκύων τ᾽ ἐπὶ χῶρον. — Kaib. *ep. lap.* 228 b, 7, 8. Λητογενές, σὺ δὲ παῖδας ἐν ἡρώεσσι φυλάσσοις, εὐσεβέων ἀεὶ χῶρον ἐπερχόμενος.

nährt, ausmalen konnte, ohne ins Nichtige und Leere zu verfallen.

Aber die Seele hat dort ihre letzte Ruhestätte noch nicht gefunden. Sie muss aufs Neue einen Körper beleben, und erst nach einem dritten, auf Erden ohne Fehl vollbrachten Leben kann sie auf ein Ende ihrer irdischen Laufbahn hoffen[1]. Die Bedingungen jeder neuen Erdenlebenszeit bestimmen sich nach dem Grade der Reinheit, den die Seele im vorangehenden Lebenslaufe erreicht hat: wenn endlich die Herrin der Unterwelt die „alte Schuld" für gesühnt hält, so entlässt sie, 503 im neunten Jahre[2] nach ihrer letzten Ankunft im Hades, die

[1] *Ol.* 2, 68 ff.

[2] *fr.* 133. ἐνάτῳ ἔτεϊ. Gemeint ist ohne Frage: nach Ablauf einer Ennaëteris (von 99 Monaten, d. h. 8 Jahren und 3 Schaltmonaten), die ja nicht nur als Festcyclus (vorzugsweise, aber nicht ausschliesslich, Apollinischer), sondern besonders, in altem Sühneverfahren, als Periode der Selbstverbannung nach einem Morde und der Dienstbarkeit des Uebelthäters in der Fremde vorkommt. Apollo dient nach der Erlegung des Python μέγαν εἰς ἐνιαυτόν (d. h. eine Ennaëteris hindurch) bei Admetos (d. h. dem Gott der Unterwelt) und kehrt dann gereinigt zurück (Müller, *Dorier*[2] I 322); ähnlich Herakles bei Eurystheus (hievon wenigstens eine Spur bei Apollod. 2, 5, 11, 1: s. Müller, *Dor.* 1, 440). — Nach dem Morde des Iphitos muss Herakles der Omphale als Knecht dienen (hier eigenthümliche Verbindung dieser Art der Mordsühne mit der Abkaufung des Mordes von den Verwandten des Erschlagenen: Apollod. 2, 6, 2. 3; Diodor. 4, 31, 5), wonach er wieder „rein" ist (ἁγνὸς ἦν Soph. *Trach.* 258). — Kadmos dient nach der Tödtung des Drachen und der Σπαρτοί dem (chthonischen?) Ares einen ἐνιαυτός von acht Jahren (Apollod. 3, 4, 2, 1. S. Müller, *Orchom.* 213. — Hippotes muss, nach der Ermordung des Mantis, δέκα ἔτη fliehen: Apollod. 2, 8, 3, 3). — Nach Analogie dieses Brauchs sollen auch die Götter, die bei der Styx einen Meineid geschworen haben, neun Jahre von den Olympiern verbannt sein (und in den Hades gebannt: wie denn eine Knechtschaft im Dienste der χθόνιοι der eigentliche Sinn solches ἀπενιαυτισμός ist): Hesiod, *Th.* 793 ff. Orph. *fr.* 157. In Erinnerung an diese Sühneverbannung lässt Pindar als Abschluss der irdischen Wallfahrt (die selbst schon eine Verbannung ist) die Seele eine Ennaëteris hindurch im Hades eine letzte Bussstation machen, nach deren Ablauf endlich die ποινή für den alten Frevel als voll entrichtet gilt. — Das Erdenleben und daran sich anschliessend der Hadesaufenthalt der Seele gilt als eine Verbannung (wegen schweren Frevels): diese Vorstellung lag sehr nahe, wenn als eigentliche Heimath der Seele ein Götterland

Seelen noch einmal auf die Oberwelt, zu glücklichem Loose: sie vollbringen dort noch einen Lebenslauf als Könige, als Helden in Körperkraft, und als Weise[1]. Dann aber scheiden 504 sie aus dem Zwang irdischer Wiedergeburten. Sie werden als „Heroen“ unter den Menschen verehrt[2], sie sind also in ein

---

galt; sie findet sich (gewiss ohne allen Einfluss der kurzen Andeutungen des Pindar) deutlich ausgeführt bei Empedokles (s. oben p. 178 ff.)

[1] *fr.* 133. Die Aehnlichkeit mit den Verheissungen des Empedokles (457 ff.) springt in die Augen, erklärt sich aber wohl nicht aus Nachahmung des Pindar durch E., sondern einfach aus der gleichen Richtung phantastischen Denkens, das naturgemäss Beide zu ähnlichen Ergebnissen führte. — Dem als König Geborenen steht, nach dieser Vorstellung, als nächstes Loos die Erhebung zur Heroenwürde bevor. Die seltsame Wendung, mit der Pindar, *Olymp.* 2, 53—56, den Uebergang zu seinen eschatologischen Ausführungen macht: wer den πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος besitze, kenne die Zukunft, nämlich eben das, was dann von dem Schicksal der Seele im Jenseits erzählt wird — diese Behauptung, die dem tugendhaften Mächtigen zugleich höhere und tiefere Einsicht zuzuschreiben scheint, erklärt sich vielleicht aus dem, was in *fr.* 133 angedeutet wird. Wer auf dieser höchsten Stufe irdischen Glückes angelangt ist, muss daraus schliessen, dass ihm nunmehr, nach nochmaligem Tode, heroisches Loos gewiss sei. Er weiss also, dass zwar — alles das geschieht, was v. 57—67 berichtet wird, im Besonderen aber ihm das bevorsteht, was v. 68 ff. folgt, und was als der eigentlich hier gemeinte Inhalt dessen, was jener „weiss“ (56) zu betrachten ist, dem das Uebrige (56—67) nur der Vollständigkeit wegen vorausgeschickt ist. Theron also — denn auf den zielt ja Alles — kann bestimmt voraus wissen, dass er nach dem Tode zu den Heroen versammelt werden werde. Das will Pindar hier sagen, oder (v. 83 ff.) den συνετοί zu verstehen geben. In der That wurde Theron nach seinem Abscheiden mit ἡρωϊκαὶ τιμαί geehrt. (Diodor. 11, 53, 2.)

[2] *fr.* 133. — Zwischen *fr.* 133 und *Ol.* 2, 68 ff. bestehe, meint Dissen, der Widerspruch, dass hier drei Lebensläufe auf Erden vor dem letzten Ausscheiden gefordert werden, *fr.* 133 nur zwei. Dieser Unterschied wäre ausgeglichen, wenn man, Mommsens Auslegung folgend (*adnot. crit. ad Olymp.* p. 30), auch in *Ol.* 2 nur zwei irdische Lebensläufe und einen einzigen Hadesaufenthalt, zwischen ihnen liegend, angesetzt finden dürfte. Aber das ἐς τρὶς ἑκατέρωθι μείναντες *Ol.* 2, 68. 69) lässt sich doch sprachlich kaum anders verstehen als: je dreimal auf jeder der beiden Seiten (nicht: auf beiden Seiten, dort einmal, hier zweimal, zusammen dreimal). Es hindert aber auch nichts, in *fr.* 133 die gleiche Anzahl von Lebensläufen (als Minimum 3) anzunehmen: es ist dort ja gar nicht gesagt, dass die Geburt in Königswürde u. s. w. die nächste sein müsse nach

höheres Geisterleben eingetreten, wie es zu Pindars Zeit der Volksglaube nicht nur den Seelen hoher Ahnen der Vorzeit, sondern auch schon vielen nach einem thatenreichen und verdienstvollen Leben in jüngster Zeit Verstorbenen zugestand[1]. Dem Hades sind sie nun ebenso wie dem Bereich des Menschenlebens enthoben. Der Glaube sucht sie auf der „Insel der Seligen“, fern im Okeanos; dorthin, zur „Burg des Kronos“ ziehen sie den „Weg des Zeus“[2] und führen dort, in 505 Gemeinschaft mit den Helden der Vorzeit, unter der Obhut des Kronos[3] und seines Beisitzers Rhadamanthys, ein nie mehr gestörtes seliges Leben.

---

der ersten Geburt überhaupt; es können ihr auch zwei frühere Lebensläufe vorausliegen.

[1] S. 175 ff.

[2] ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν *Ol.* 2, 70. Was unter dem „Weg des Zeus“ gedacht sei, verstanden vermuthlich die in mystischem Sagenspiel bewanderten συνετοί, für die Pindar hier dichtet, leichter als wir. Es muss wohl der Weg gemeint sein (wie Böckh annimmt), den Zeus selbst wandelt, um zu jenem Eiland fern westlich im Okeanos, Schiffen und Fussgängern unerreichbar wie das Hyperboreerland, zu gelangen. Eine eigene ἀθανάτων ὁδός, wie in Homers Nympheugrotte (Odyss. 13, 112). Nach Bergk, *Opusc.* II 708 ist es „gewiss“, dass Pindar die Milchstrasse meine. Auf dieser ziehen die Götter zum Hause des Zeus: Ovid, *Met.* 1, 168 ff. So redet Orpheus, *fr.* 123, 17 von θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων am Himmel. Die Seelen könnte auf der Milchstrasse nur wandeln lassen, wer ihnen den Sitz im Himmel anwiese, wie später oft geschieht. Und so ist (von Bergk nach Lobeck, *Agl.* 935 angeführt) dem Empedotimos des Heraklides Pont. (bei Philopon. zu Aristot. *Meteor.* 1, 218 Id. S. oben p. 94, 1) die Milchstrasse ὁδὸς ψυχῶν τῶν ᾅδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων. Aber Pindar verlegt seine μακάρων νῆσος in den Ocean (v. 71 f.): wie man dorthin von dem Orte, wo die Seelen nach ihrem Tode sich befinden, auf der Milchstrasse gelangen könne, ist nicht einzusehen (denn mit den ganz späten Phantasmen von dem Okeanos am Himmel werden wir Pindar doch lieber verschonen). Quintus Smyrn. 11, 224 ff. (von Tafel herangezogen) weiss von einem eigenen Weg für die Götter vom Himmel herunter zum Ἠλύσιον πεδίον. Aber der Weg, auf dem die befreiten Seelen nach der μακάρων νῆσος ziehen, beginnt keinenfalls, wie jener Weg, am Himmel. Es ist eher an einen, nur Göttern und Geistern gangbaren Weg von der bewohnten Erde über den pfadlosen Ocean bis zu dessen „Quellen“, fern im Westen, zu denken.

[3] *Ol.* 2, 76. 77 war jedenfalls Kronos (wie Didymus, mit absurder

506 Diese Gedanken von der Abstammung, den Schicksalen und der endlichen Bestimmung der Seele müssen, je weiter sie

---

Ausdeutung freilich des Ueberlieferten, annahm) bezeichnet, nicht Zeus, wie Aristarch meinte. Die arg entstellten, auch (durch Einschiebung von Glossemen) ganz aus dem Metrum gewichenen Worte lassen sich nicht mehr sicher herstellen; dem erforderlichen Sinne entsprechen die Herstellungen der Byzantiner. — Was geschieht mit den unverbesserlich Bösen? Man hatte, bei der Annahme der Seelenwanderungslehre, die Wahl, ob man sie sich ununterbrochen von Körper zu Körper wandernd denken wollte (so Empedokles), oder ob man sie in ewigen Strafen in der Hölle büssen lassen wollte (so Plato u. A.). Pindar hat nach der Art der Gelegenheiten, bei denen er von diesen Dingen redet, keine Veranlassung, sich für diese oder jene Meinung zu entscheiden. Nur vom letzten Geschick der Frommen hat er zu reden, das Schicksal der ἀσεβεῖς bleibt in halbem Dunkel. Auch hievon freilich wird etwas gesagt in *fr.* 132: ψυχαὶ ἀσεβέων schweben unter dem Himmelsgewölbe um die Erde (γαίᾳ entweder corrupt oder dem Ausdruck nach ungriechisch), während die der Frommen oberhalb des Himmelsgewölbes (ἐπουράνιοι) wohnend, den „grossen Seligen“ besingen. Alles ist hier unpindarisch, die Dürftigkeit und sogar Unrichtigkeit (μολπαῖς ἐν ὕμνοις) des Ausdrucks, der unverhüllte Monotheismus in dem μάκαρα μέγαν, die Vorstellung, dass die Seligen nichts thun als ewig den Einen Gott ansingen, die ganze Voraussetzung, dass diese Seligen „im Himmel“ wohnen. Dies Letzte ist eine späteren Griechen geläufige Phantasie, und so ist auch die Scheidung der Seelen in ὑπουράνιοι und ἐπουράνιοι ihnen nicht unbekannt: vgl. *Ep. lap.* Kaib. 650, 9 ff. Pindar konnte so etwas nicht schreiben. Es ist sogar zweifelhaft, ob Clemens Al., der (*Strom.* 4, 541 D) als Verfasser der Verse nennt τὸν μελοποιόν, dabei an Pindar dachte: Theodoret, der die zweite Hälfte des Stücks dem Pindar zuschreibt, hat ja keine andere Quellle als eben den Clemens. Das Ganze ist aber schwerlich überhaupt einem griechischen Dichter alten Glaubens zuzuschreiben; es hat (wie Zeller, *Philos. d. Gr.*[3] II 1, 19 A. 7 treffend andeutet) ganz das Aussehen einer jener jüdischen Fälschungen, durch die jüdischer Monotheismus und damit zusammenhängende Gedanken dem griechischen Alterthum angefabelt werden sollten. Welcker, *Kl. Schr.* 5, 252 ff.; *Götterl.* 1, 741 f. (der höchst unzutreffend die ψυχαὶ ὑπουράνιοι und ἐπουράνιοι jenes Stückes mit den hiemit gar nicht vergleichbaren δαίμονες ἐπιχθόνιοι und ὑποχθόνιοι des Hesiod, Ἔ. 133. 141 in Verbindung bringt) meint, die Aechtheit jener (schon von Dissen als Fälschung erkannten) Verse schützen zu können durch Verweisung auf Horazens Wort von Pindars θρῆνοι (*c.* 4, 2, 21): ***flebili sponsae iuvenem raptum plorat, et vires animumque moresque aureos educit in astra nigroque invidet Orco.*** Wäre hier auch von Versetzung der abgeschiedenen Seelen unter die Sterne die Rede, so wäre durch ein solches Zeugniss des Horaz doch nur Ein Anstoss in den fraglichen

von den im Volke verbreiteten Ansichten abweichen, um so ge- 507 wisser als der eigenen und wahren Ueberzeugung des Dichters angehörig gelten. Der Dichter, sonst, bei flüchtiger Berührung der jenseitigen Dinge, sich den herkömmlichen Vorstellungen anbequemend, giebt sich solchen Ahnungen und Hoffnungen hin, wo der Gegenstand seines Liedes zur Vertiefung in die Geheimnisse jenseitigen Lebens einlud, in Trauergesängen um Verstorbene vornehmlich. Er mochte dabei Rücksicht nehmen auf die Sinnesart derer, denen sein Lied zuerst erklingen sollte. Theron, der Herr von Akragas, dem das zweite, in Seligkeitshoffnungen sich ergehende olympische Siegeslied gewidmet ist, war ein greiser Mann, dem Gedanken an das Leben nach dem Tode naheliegen mochten[1]. Auch lässt sich in diesem Falle vielleicht besondere Neigung des Gefeierten, auf diese, vom gemeingültigen Seelenglauben fernabführenden Gedanken einzugehen, voraussetzen[2]. Nur dass Pindar, der stolze, eigen-

---

Versen beseitigt, die ausserdem noch schlimmste Anstösse in Menge darbieten. Aber Horaz redet gar nicht von Versetzung der „Seele“ in die himmlischen Regionen. *vires, animus, mores:* das Alles zusammen bezeichnet mit nichten die ψυχή, sondern das ἦθος und die ἀρεταί des Verstorbenen. Pindar, will Horaz sagen, entreisst durch sein rühmendes Lied das Andenken an die Art und die Verdienste des Jünglings der Vergänglichkeit; nur von dem Ruhm, den der Dichter ihm zuwege bringe, ist die Rede. Das *educit in astra* und *invidet Orco* heisst nichts weiter als: er entreisst das Andenken des Todten der Vernichtung; ganz so wie es in jenem Epigramm (oben p. 204, 1) heisst: οὐδὲ θανὼν ἀρετᾶς ὄνυμ' ὤλεσας, ἀλλά σε Φάμα κυδαίνουσ' ἀνάγει δώματος ἐξ 'Αΐδα. Also aus Horazens Worten am allerwenigsten kann man abnehmen, dass Pindar die Seelen der εὐσεβεῖς in den Himmel versetzt habe (eher, dass er auch in den θρῆνοι — wie sonst: s. p. 205, 4 — bisweilen nur die Unsterblichkeit des Ruhms kannte: nur davon redet Horaz).

[1] *Olymp.* II feiert einen Sieg, den Theron. *Ol.* 76 in Olympia errungen hat, ist aber wahrscheinlich erst einige Zeit nach jenem Siege verfasst. Theron starb *Ol.* 77, 1 oder 76, 4.

[2] Sicilien war reich an Culten der χθόνιοι, deren Hierophanten Gelon, Hieron und ihre Vorfahren waren (Herodot. 7, 153. Pind. *Ol.* 6, 95). So war auch Akragas, die Stadt des Theron (und Heimath des Empedokles, was auch nicht bedeutungslos ist) Φερσεφόνας ἕδος: Pind. *Pyth.* 12, 2; der Persephone von Zeus als Brautgabe geschenkt: Schol. Pind. *Ol.* 2, 16 (wie übrigens, neben anderen Städten, auch Pindars Vaterstadt, Theben:

richtige, sehr bewusster Weisheit frohe, mit dem Vortrage solcher, populärem Bewusstsein so fremdartiger Lehren sich lediglich fremden Wünschen gefügt, fremdem Glauben gefällig sollte Ausdruck gegeben haben, das ist undenkbar. Es ist 508 der Inhalt eigener Ueberzeugung, selbsterrungener Einsicht, in die er gleichgesinnten Freunden, in geweiheter Stunde, einen Blick eröffnet.

Die Bestandtheile, aus denen Pindar seine Ansicht zusammengefügt hat, sind leicht zu scheiden. Er folgt theologischen Lehren in dem, was er von der göttlichen Herkunft der Seele, ihren Wanderungen durch mehr als einen Leib, von dem Gericht im Hades, dem Ort der Gottlosen und dem der Frommen in der Unterwelt berichtet. Aber es ist Laientheologie, die er vorträgt; sie bindet sich nicht an eine unabänderliche Formel und lässt überall spüren, dass ihr Vertreter ein Dichter ist. In seiner gesammten dichterischen Thätigkeit übt Pindar das Amt des Sängers zugleich wie ein Lehramt aus, besonders wo er von den Dingen einer unsichtbaren, göttlichen Welt zu reden hat. Aber er bleibt bei aller Lehrhaftigkeit ein Dichter, der, als Wahrer und Walter des Mythus, die Ueberlieferung in Sage und Glauben nicht fortzuwerfen hat, sondern das Ueberlieferte reinigen, vertiefen, auch wohl ergänzen und mit all' diesem rechtfertigen will. So schlingt sich selbst in seine theologisirende Seelenlehre ihm Dichtersage und Volksglaube hinein: die Insel der Seligen, die Erhebung des Menschen zum Heros hat er nicht aufgeben mögen.

Von welcher Seite dem Pindar die theologischen Anregungen gekommen sein mögen, lässt sich nicht sicher bestimmen. Orphische sowohl wie pythagoreische Doctrinen können ihm in Sicilien entgegengetreten sein, wo er seit 477

Euphorion, *fr.* 48. Vgl. Eurip. *Phoeniss.* 684 ff. Von Eteokles, dem Sohne des Oedipus, leitete Therons Haus sich ab). Sehr möglich, dass Hoffnungen auf eine selige Unsterblichkeit der Seele, wie sie sich im Cult der χθόνιοι und vorzugsweise der Persephone vielfach gebildet haben, dem Theron aus solchem Cult vertraut und lieb waren.

zu wiederholten Malen sich aufgehalten hat[1]. Für beide Secten waren jene Gegenden der reine Nährboden.

Vielleicht traf der Dichter dort auch schon solche Spiel- 509 arten der mystischen Lehre an, in denen orphische Theologie, ähnlich wie dann in seiner eigenen Auffassung, mit Bestandtheilen der verbreiteten Mythologie versetzt war. Proben eines solchen, mit fremden Elementen vermischten orphischen Mysticismus bieten die Versreihen, die, auf goldenen Täfelchen eingegraben, vor nicht langer Zeit in Gräbern nahe dem alten Sybaris gefunden worden sind[2]. In dreien dieser Gedichte kehren zu Anfang gleiche Wendungen, die gleichen Grundvorstellungen aussprechend, wieder; im Fortgang treten sie nach zwei verschiedenen Richtungen auseinander. Die Seele des Todten[3] redet die Königin der Unterirdischen und die anderen Götter der Tiefe an: ich nahe mich euch, rein, von Reinen

---

[1] Kenntniss mystischer Lehren hätte ja bei dem theologischen Zug in Pindars Art nichts Auffallendes. Von den Eleusinien (deren Lehre er übrigens nichts verdankt) redet er *fr.* 137. In *fr.* 131 redet er, in leider völlig entstellten und wohl auch lückenhaft überlieferten Worten, von „erlösenden Weihen“: ὀλβίᾳ δ' ἅπαντες αἴσᾳ λυσίπονον τελετάν, wie das (dactyloepitritische) Metrum verlangt, und nicht τελευτάν steht bei Plut. *cons. ad Apoll.* 35 auch in dem cod. Vatic. 139 (den ich verglichen habe). Der Sinn des Satzes ist freilich nicht mehr aufzufinden.

[2] *Inscr. gr. Sicil. et Ital.* 641. — Die Aufzeichnung des ältesten dieser Gedichte gehört dem 4. Jahrhundert vor Chr. an. Dennoch konnten die Verse hier erwähnt werden, weil das Original oder vielmehr die zwei Originale, denen die Gedichte nachgebildet sind, älter als die älteste der drei erhaltenen Inschriften (die selbst schon starke Entstellungen des Urtextes zeigt) waren und wenigstens nichts hindert zu glauben, dass die Urformen dieser Verse bis ins 5. Jahrhundert hinaufgingen. — Das gemeinsame Vorbild der 2. und 3. Fassung ist, auch in den Theilen, in denen es mit der 1. Fassung übereinstimmt, nicht aus diesem geflossen, sondern aus einer älteren Urform. — Dass die Verse, wie Dieterich *Nekyia* 128f., 135f. annimmt, aus einem Gedicht von Orpheus' Hadesfahrt genommen seien, davon geben sie selbst nicht das leiseste Anzeichen.

[3] Das Femininum: ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά — und (2, v. 6) νῦν δ' ἱκέτις — freilich metrisch unmöglich — ἥκω bezieht sich wohl auf die ψυχή, nicht auf das Geschlecht des Todten, so dass dreimal eine Frau redete. Auch redet ja 1, 9 Persephone wie zu einem Manne; ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.

geboren[1]. Sie gehört also einem Sterblichen an, der selbst, wie schon seine Eltern, in den heiligen Weihen einer Cultgenossenschaft „gereinigt“ war[2]. Sie rühmt sich selbst, aus
510 dem seligen Geschlecht der unterirdischen Götter zu stammen[3]. Blitzstrahl, sagt sie in der einen Fassung der Verse, raubte mir das Leben[4]. „Und so entflog ich dem Kreise, dem schmerzlichen, kummerbeschwerten.“ Hier herrscht rein orphischer Glaube: aus dem „Kreise der Geburten“[5] ist die Seele nun endlich ausgeschieden: sie tritt, wie sie sagt, „mit hurtigen

---

[1] V. 1. ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια. So ist jedenfalls (mit den Herausgebern) zu interpungiren, nicht (wie Hofmann thut) — ἐκ καθαρῶν, καθαρὰ χθ. β. „Rein von Reinen geboren“ (von nächster Abstammung verstanden; fernere würde durch ἀπό bezeichnet werden). So κάκιστος κὰκ κακῶν u. ä. (Nauck zu Soph. *O. R.* 1397; *Phil.* 874.) ἀγαθοὶ ἐξ ἀγαθῶν ὄντες Andoc. *myst.* 109.

[2] καθαροί heissen die Eltern, καθαρά die Seele des Todten selbst jedenfalls als in τελεταί der χθόνιοι „gereinigt, geheiligt“. Ebenso sonst die Mysten ὅσιοι d. h. „die Reinen“: s. oben p. 288, 1.

[3] καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν. So in allen drei Fassungen.

[4] ἀλλά με μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀστεροπῆτα κεραυνῶν (so [κεραυνῶν Partic.] die Urform, auf welche die Verschreibungen der drei Exemplare hinführen, hergestellt von O. Hofmann, in Collitz' *Dialektinschr.* 1654. ἀστεροβλῆτα 1; das könnte jedenfalls nur sein = ἀστεροποβλῆτα, mag aber nur irrthümlich dem ἀστεροπῆτα [= ἀστεροπητής homerisch] sich untergeschoben haben). So 1, 4. In Fassung 2 und 3: εἴτε με μοῖρ' ἐδάμασσ' εἴτ' ἀστεροπῆτα κεραυνῶν. Die Wahl zwischen natürlichem Tode (dies soll, wenn unterschieden von dem Blitztod, μοῖρα jedenfalls heissen) und Tode durch Blitzstrahl hat doch der Verstorbene nicht; eines von beiden (oder von mehreren) kann doch thatsächlich allein eingetreten sein. Man hat offenbar in der Verlegenheit — da doch Blitztod in Wirklichkeit sehr selten eintritt — den alten Vers so abgeändert, dass er allenfalls auch auf einen, natürlichen Todes Verblichenen angewendet werden konnte. Freilich ungeschickt genug. Ursprünglich kann — wie noch in 1 — nur vom Blitztod die Rede gewesen sein, und es muss das ursprüngliche Original der Verse sich wohl wirklich auf einen so ums Leben Gekommenen bezogen haben. Dieser galt dann als schon durch die Art seines Todes geweiht, als ἱερὸς νεκρός, zu höherem Fortleben entrückt. (S. I 320 ff.; II 101, 2.) Nur so verstanden hat die Angabe dieser eigenthümlichen Todesart hier eine Beziehung: nun wird der also dem Leben Entrückte sicher θεὸς ἀντὶ βροτοῖο werden.

[5] κύκλος τῆς γενέσεως, *rota fati* etc. Lobeck, *Agl.* 798 ff.

Füssen in den ersehnten Bezirk“[1]; und schmiegt sich in den Schooss der Herrin der Unterwelt[2]. Vermuthlich diese ist es, 511 die zuletzt die erlöste Seele mit den Worten begrüsst: Glückliche, Seligzupreisende du, nun wirst du statt eines Sterblichen ein Gott sein.

Viel weniger hoch fliegen die Hoffnungen in den zwei anderen, wesentlich einander gleichen Fassungen der mystischen Urkunde. Die Seele versichert dort, Busse gezahlt zu haben für ungerechte Werke; nun komme sie flehend zur hehren Persephoneia, dass diese sie gnädig sende zu den Wohnplätzen der Reinen und Heiligen[3].

Wie soll man diese Unterschiede verstehen? Möglich wäre ja, dass die bescheidenere Fassung den Glauben einer weniger kühn der eigenen Gottnatur und der Nothwendigkeit endlicher Rückkehr der Seele zu freiem Gottesdasein vertrauenden Secte ausspräche. Viel wahrscheinlicher ist aber doch — da zumal die Voraussetzung göttlicher Natur der Seele und ihrer Gottesverwandtschaft in beiden Fällen die gleiche ist und mit gleichen Worten ausgesprochen wird —, 512 dass wir überall in dem Glaubenskreise einer und derselben Secte festgehalten werden und die zu verschiedenen Höhen der Seligkeit aufstrebenden Hoffnungen verschiedenen Stufen

---

[1] ἱμερτοῦ δ'ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι, Δεσποίνας δ'ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας: 1, 6. 7. Der στέφανος soll wohl den heiligen Bezirk, den Umkreis des Reiches der Persephone bezeichnen, wie A. Dieterich, *De hymn. Orph.* 35 wahrscheinlich vermuthet.

[2] S. Anhang 7.

[3] ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἕδρας ἐς εὐαγέων. Die ἕδραι εὐαγέων entsprechen dem χῶρος εὐσεβῶν bei anderen Dichtern und Fabulisten. Aber in dem eigenthümlichen Ausdruck liegt abermals eine Hindeutung darauf, dass dieser Wonnesitz den „Reinen“, in den Mysterien Geweiheten vorbehalten sei: εὐαγής, der von jedem ἄγος befreite, ist ein ὅσιος (ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγής: Gesetz bei Andocid. *de myst.* 96). εὐαγεῖν = ὁσιοῦν; Ins. aus Ialysos auf Rhodos: *I. Gr. ins. mar. Aeg.* I 677. Auch im profanen Gebrauch behält das Wort seinen ursprünglichen Sinn: vielfach bedeutet es (im Gegensatz zu σκοτώδης u. dgl.) hell, rein, klar (wo man denn, nach dem Vorgang des Hemsterhus. zu Eurip. *Supplic.* 662, εὐαυγής einzusetzen pflegt, ohne hinreichenden Grund).

des Erlösungsganges entsprechen. Wer, durch seine Theilnahme an den heiligen Weihen, die alte Schuld gesühnt hat, den kann die Göttin zu dem Lustorte der Reinen im Inneren des Hades zulassen. Aber er muss in nachfolgenden Geburten auf der Erde erst den Kreis völlig durchmessen haben, ehe er gänzlich von Wiedergeburt befreit wird und nun ganz wieder ist, was er von Anbeginn war, ein Gott. Der Todte der ersten Tafel ist an dem Ziel seiner Wallfahrt angekommen, die der zwei anderen Tafeln erst auf einer Zwischenstation[1]. Eine andere Inschrift, in einem Grabe derselben Gegend gefunden[2], giebt sich schon durch Wiederholung einer, auch der ersten Fassung jener Versgruppen angehängten mystischen Formel[3] als eine Glaubensäusserung aus gleicher Secte wie jene zu erkennen. Sie enthält, unter allerlei unzusammenhängend und ohne Ordnung durcheinander geworfenen Anweisungen und Anrufungen an den Todten[4], abermals die Ver-

---

[1] Man bemerkt leicht die Aehnlichkeit mit der Abstufung der Belohnungen für die Frommen bei Pindar: χῶρος εὐσεβῶν im Hades; dann erst Ausscheiden aus der Unterwelt wie aus dem Menschenleben. Nur dass bei P. am letzten Ende die Seele zum ἥρως wird, hier zum θεός.

[2] *I. Gr. Sic. et It.* 642.

[3] 641, 1 v. 10: ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον. 642, 4: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες. Dass dieses „als Zicklein bin ich in die Milch gefallen“ eine Vorbedingung zu dem „ich bin ein Gott geworden“ sein soll, geht aus der Zusammenstellung beider Aussagen in 642 hervor. Man wird in dem Spruch jedenfalls ein σύνθεμα, σύμβολον der Mysten erkennen müssen, ähnlich den in anderen Geheimweihen gebräuchlichen: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον κτλ. (s. Lobeck, *Agl.* 23 ff.), die sich auf symbolische Handlungen bei der Weihe beziehen. Den bestimmten Sinn dieses σύνθημα können wir nicht errathen (Dieterichs Bemühungen, *a. a. O.* p. 35 f. haben die Sache nicht aufklären können).

[4] Bemerkenswerth ist die Anweisung ἀλλ' ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο, δεξιὸν εἰσιέναι πεφυλαγμένος εὖ μάλα πάντα (so etwa mag die, nach dem Eindringen des erklärenden Zusatzes δεῖ τινα zerrüttete Zeile ursprünglich gelautet haben). Und zum Schluss: (ὦ)χαῖρε χαῖρε. δεξιὰν ὁδοιπορῶν λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ (nichts Anderes verbirgt sich wohl hinter dem KAT der Inschrift. καὶ lang vor Vocal in 3. Thesis, ist selbst bei Homer nicht unerhört) ἄλσεα Φερσεφονείας. Hier begegnet in verhältnissmässig früher Zeit die Sage von den zwei Wegen am Eingang der Unterwelt,



sicherung: ein Gott bist du nun geworden aus einem Menschen. 513
Dies blieb die Krone der Heilsverheissungen der Secte.

In dem Cult und Glauben dieser Secte, die in abgeris-

---

von denen der nach rechts laufende zum χῶρος εὐσεβῶν führt, der linke zum Strafort für die ἄδικοι. Sie mag aus den Phantasien unteritalischer mystischer Secten herstammen. δεξιόν und ἀριστερόν bedeutet in der pythagoreischen Tafel der Gegensätze — wie ja seit langem in der Oionistik — dasselbe wie ἀγαθόν und κακόν (Aristot. *Metaphys.* I 5, p. 986 a, 24; vgl. Jambl. *V. P.* 156). — Das Y Pythagoreum bezeichnet die Theilung des Lebenswegs nach rechts (zur Tugend) und links (zum Laster): Serv. ad *Aen.* 6, 136. (Vgl. O. Jahn, zu Pers. p. 155 f.) Auf die zwei Wege in der Unterwelt, wohl schon nach pythagoreischem Vorbild, übertragen von Plato, *Rep.* 10, 614 C (τῷ ὁδῷ Pl. *Gorg.* 524 A. — *divorso itinere* —: Cato bei Sallust, *Catil.* 52, 13, platonisirend). Rechts die Quelle der Mnemosyne, links die der Lethe: Grabtäfelchen von Petelia, Kaibel *ep. lap.* 1037 (*I. Gr. Sic. et It.* 638). Von den zwei Wegen (von denen stets der nach rechts biegende zum Heil führt) in der Unterwelt redet noch der ποιητής, dessen Verse Hippolytus *ref. haeres.* V 8 p. 116 Mill. anführt (vielleicht „Orpheus", wie Dieterich, *Nekyia* 193 annimmt); Virgil. *Aen.* 6, 540 ff.; Hegesipp. *Anthol. Pal.* 7, 545. Auch die jüdische Fälschung unter dem Namen des Philemon: *Com.* ed. Mein. IV 67, 6 ff. — Drei Wege in der Geisterwelt, die er in den Himmel verlegt, sieht der Empedotimos des Heraklides Ponticus (s. oben p. 94, 1): Serv. ad *Georg.* 1, 34. Und auf drei Wege in der Unterwelt spielt Plutarch *de occ. viv.* 7 an, indem er, in dem Citat aus Pindars θρῆνος (*fr.* 129. 130), plötzlich, ohne vorher von den beiden anderen Wegen irgend etwas gesagt zu haben, redet von der τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδός, die in den Erebos führe. Man sollte meinen, diese drei Wege habe er bei dem dort von ihm durchaus benutzten Pindar schon angetroffen. Drei Wege konnte annehmen, wer drei Schaaren der Seelen unterschied, indem er zwischen die εὐσεβεῖς und die ἀσεβεῖς noch die nach keiner von beiden Seiten erheblich von der Mittelstrasse der gewöhnlichen Moral Abweichenden stellte, die doch weder des Lohnes noch harter Strafe würdig waren. Diesen fiele dann wohl, statt der Seligkeit oder den Leiden der zwei anderen Classen, der indifferente Zustand der homerischen εἴδωλα καμόντων zu. So deutlich durchgeführt bei Lucian, *de luctu* 7—9. In populärer Fassung eine solche Dreitheilung auch bei Dionys. Halic. *antiq.* 8, 52 extr.: 1) ein Strafort, eine Art Tartarus, 2) τὸ λήθης πεδίον (dort ein indifferenter Zustand), 3) der αἰθήρ als Aufenthalt der Seligen. (Virgil hat auch drei Classen, setzt aber die Mittelnaturen in den *limbus infantium*, hinter dem sich erst der Weg gabelt nach Elysium und Tartarus.) Ob schon Pindar gelegentlich (er braucht darin nicht consequent gewesen zu sein) solche Dreitheilung der Seelen vortrug?

senen Lauten aus jenen Versen zu uns redet, war mit der 514 Verehrung der altgriechischen Gottheiten der Unterwelt (unter denen hier Dionysos nicht erscheint) der kühnste Gedanke der orphischen Dionysosmysterien, die Zuversicht auf die, durch alle irdische Trübung zuletzt rein und siegreich durchbrechende Gottesnatur der Seele, verschmolzen. Pindar hat in anderer, aber nicht unähnlicher Weise die gleichen Elemente verbunden. Man möchte wohl die Wirkung ermessen können, die seine, ihm selbst innig am Herzen liegenden Lehren unter Hörern und Lesern seiner Gedichte gehabt haben mögen. Er war zugleich mehr und weniger als ein theologischer Lehrer. Niemals wieder ist unter Griechen von dem Wonnedasein der geheiligten Seele mit solcher Majestät und in solcher Fülle des Wohllautes geredet worden, wie sie sich aus diesem reichen Dichterherzen ergiesst. Aber, rührt der Dichter auch das Gemüth des Hörers, zwingt er auch dessen Phantasie, sich Bilder zu gestalten nach seinen Eingebungen, dennoch wird nicht leicht, und fast je mehr ihm sein Zauberwerk gelingt um so weniger, der goldene Schein seiner Dichtung mit dem Sonnenlicht der Wirklichkeit verwechselt werden. Man könnte wohl zweifeln, ob die Gedichte, in denen Pindar seine Seligkeitsträume erzählt, viele Hörer gefunden haben, denen sie nicht nur ein ästhetisches Wohlgefallen, sondern den Glauben an den thatsächlichen Grund solcher Lehren, an die Wirklichkeit der mit so schimmerndem Lichte umkleideten Gesichte erweckten.

3.

Aber vielleicht wird mit dem Ausdruck solcher Bedenken die Wirkung unterschätzt, die ein griechischer Dichter auf Ansichten und Gesinnung seiner Hörer ausüben konnte. Griechische Volksmeinung war sehr geneigt, dem Dichter eine Stellung einzuräumen, die in unserer Zeit der Dichter kaum wünschen möchte einzunehmen, jedenfalls nicht erreichen kann. Der rein künstlerischen Würde und Bedeutung eines Gedichtes

schien nichts abgebrochen zu werden, wenn man zugleich eine lehrende, erziehende Einwirkung von ihm erwartete. Der 515 Dichter sollte der Lehrer des Volkes sein, zu dem, in griechischen Lebensverhältnissen, Niemand sonst als Lehrer sprach. Im höchsten Sinne sollte er belehren, wo seine Rede, in erhabener Poesie, auf die Fragen und Gewissheiten der Religion deutete, und auf das Verhältniss der Sittlichkeit zur Religion. Hier konnte er durch die Betrachtung eines tiefblickenden Geistes ergänzen, was der Mangel eines religiös bestätigten Grundbuches der Volksmoral vermissen liess. Den Gemeinbesitz sittlicher Gedanken, der sich im bürgerlichen Leben herausgebildet hat, begründet der Dichter fester, indem er ihm fasslichen, unvergesslichen Ausdruck, festere Zusammenfügung zum Ganzen giebt. Er kann auch die Gedanken der Volksmoral weiterführen und vertiefen, in dem Feuer strengeren Sinnes härten, aus dem Geiste eines erhabeneren Gottesverständnisses läutern und erläutern. Und was er dann, mit dem Stempel seiner ganz persönlichen Art und Meinung geprägt, dem Volke zurückgiebt, das wird nicht flüchtige Ansicht eines Einzelnen bleiben, sondern in empfänglichen Gemüthern Wurzel schlagen und von Vielen zu dauerndem Besitze in den Schatz ihrer Ueberzeugungen aufgenommen werden.

Erst die voll ausgewachsene, zu einer Alles umfassenden Lebensdeutung entwickelte Philosophie einer späteren Zeit hat die Dichtung in diesem Amte einer Lehrmeisterin der Strebenden im Volke abgelöst[1]. Von jeher zwar, niemals aber so nachdrücklich und mit so voll bewusster Absicht hat die Dichtung dieses Amtes walten wollen, wie in der Zeit des Ueberganges — an deren Anfang schon Pindar steht — des Ueberganges von unbefangenem Vertrauen auf die überlieferte

[1] Noch Plato lässt in seiner heftigen Bekämpfung der Dichter und Dichtung — in der doch nach ihm οὐδὲν σπουδῆς χάριν, ἀλλὰ παιδιᾶς ἕνεκα πάντα δρᾶται — erkennen, dass die altgriechische Meinung, die rechten Lehrer des Volkes seien eben die Dichter, auch zu seiner Zeit noch keineswegs abgethan war. Denn eben als Lehrer verstanden oder missverstanden, scheinen sie ihm gefährlich und bekämpfenswerth.

516 Auffassung aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge zu einer, auf dem Boden philosophischen Bekenntnisses neugewonnenen Beruhigung der Ueberzeugung. Ein Bedürfniss der Berichtigung oder der Bestätigung der von den Vätern überlieferten Meinungen war lebhaft erwacht; noch war es allein die Dichtung, die das Licht ihrer Belehrung weit genug warf, um die Gedanken breiter Volksschaaren erhellen zu können. Ihre Einwirkung musste in dem Maasse zunehmen als die Kreise der Theilnehmenden sich weiter ausdehnten, an die, nach der besonderen Art ihrer Darbietungen, sie sich wenden konnte. Darf man schon den Einfluss, den auch als Lehrer des Volks Pindar, der panhellenische Festdichter, ausüben konnte, nicht gering anschlagen, so war vollends, bei geringerer räumlicher Ausbreitung, in der um so vieles grösseren, an einem Orte zusammengeströmten Volksmenge, vor der die attischen Tragiker ihre Dichtungen sich entwickeln lassen durften, der Aussaat fruchtbarer Gedanken das breiteste Feld geboten. Sie selbst lassen vielfach merken, wie sehr sie sich als Lehrer dieser Volksschaaren fühlen; das Volk liess sie als solche gelten, ja, es erwartete und forderte von dem Dichterworte Belehrung, die höchste von der erhabensten Dichtung[1]. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, dass Ansichten und Einsichten, deren Aeschylos, Sophokles und nicht am wenigsten Euripides in ihren tragischen Festspielen Worte leihen, nicht alleiniges Eigenthum des Einzelnen blieben, in dessen Geiste sie entstanden waren.

4.

Die attische Tragödie des fünften Jahrhunderts musste sich, selbst wenn dichterische Absicht sie nicht dahin gelenkt

[1] Nur die Volksmeinung wird, in besonders naivem Ausdruck, formulirt bei Aristophanes, *Ran.* 1030: — ταῦτα γὰρ ἄνδρας χρὴ ποιητὰς ἀσκεῖν σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς, ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηνται κτλ. Und 1054 ff. (dort im besondern von den Tragikern): ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τόν γε ποιητήν, καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν. τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί.

hätte, entwickeln zu einem Kunstwerk psychologischen Gehaltes. Der eigentliche Schauplatz ihrer Handlungen konnte nur 517 das Innere ihrer Helden sein.

Der Bühnendichter wagt etwas bis dahin Unerhörtes. Er lässt die, vor den Lesern und Hörern aller früheren Dichtung nur in den Nebelbildern ihrer eigenen, mannichfach beschränkten und bedingten Phantasie vorüberziehenden Gestalten und Ereignisse der alten Sagen und Geschichten in sichtbarer Leiblichkeit allen Zuschauern gleichmässig deutlich vor Augen treten. Was der Phantasie nur wie ein Traumbild, von ihr selbst erschaffen, sich zeigte, wird nun dem Auge ein unabänderlich bestimmter, unabhängig von der Vorstellungskraft des Schauenden dastehender und sich bewegender Gegenstand der Wahrnehmung wacher Sinne. So zu greifbarer, voll lebendiger Gestalt erweckt, tritt der Mythus in ein ganz neues Licht. Was an ihm nur Ereigniss ist, verliert an Interesse gegen den sichtbar sich vor uns bewegenden Träger des Ereignisses, dessen Bedeutung und Gehalt nicht mit dieser einen That erschöpft ist. In der räumlichen und zeitlichen Ausbreitung der zum Bühnenspiel gewordenen alten Sage füllt schon äusserlich die in einzelnen Thatmomenten sich entladende Handlung den geringsten Raum aus. Die Reden und Widerreden des Helden und sämmtlicher an der Handlung Betheiligten müssen die Breite des zeitlichen Verlaufes einnehmen. Die Motive der Handlung, in den Reden ausgesprochen, bestritten und durchgekämpft, werden wichtiger als ihr letztes Ergebniss in leidenschaftlicher That und tödtlichem Leid. Und bei höherer Entwicklung des Kunstvermögens sucht der Blick des Geistes die bleibenden Linien des Charakters zu erfassen, den im einzelnen Falle solche Motive zu solcher That bestimmen konnten. So führt die volle Verleiblichung des Mythus zu dessen höchster Vergeistigung. Der Blick und Sinn des Zuschauers wird gelenkt weniger auf das äussere Geschehen (dessen Ablauf zudem, aus alter Sagenüberlieferung bekannt, ohne viel Spannung erwartet werden kann),

als auf den inneren Sinn dessen, was der Held thut und erleidet.

518 Hier nun erwuchs dem Dichter die eigenthümlichste Aufgabe. Was in seinem Drama zu geschehen habe, steht ohne sein Zuthun fest durch den Verlauf der alten Sage (in wenigen Fällen des geschichtlichen Ereignisses), der ihm den Gang seiner Dichtung vorzeichnet. Die Beseelung der handelnden Gestalten, die Motivirung und Rechtfertigung des Geschehenden muss sein eigenes Werk sein. Hiebei aber hat er ganz aus dem Eigensten zu schöpfen. Könnte er auch, er dürfte nicht die inneren Beweggründe der Handlung aus der Sinnesart und dem Vorstellungskreise jener längst entschwundenen Zeit ableiten, die einst den Mythus selbst gestaltet hatte: sie würden den Zuschauern unverständlich bleiben, und sein Werk wäre todtgeboren. Wie aber wird es ihm gelingen, Handlungen, die aus den Voraussetzungen und Forderungen der Sitte und Sittlichkeit einer seit Langem überholten Vorzeit entsprungen sind, aus den umgewandelten und anders gewordenen Gedanken und Empfindungen der eigenen Zeit glaublich abzuleiten und zu rechtfertigen? Er kann (wenn er nicht überhaupt eine leblose Historie vorbeiziehen lassen will, die ganz im Stofflichen ihrer Vorgänge aufgeht) die durch den Mythus festgesetzte That und den mit dem Herzen eines Menschen neuerer Zeit empfindenden Thäter, auf dessen Seele jene That gelegt ist, zu einander in das Verhältniss eines unversöhnten Gegensatzes bringen und so den feinsten und schmerzlichsten tragischen Conflict hervorrufen. Die Regel kann dieses Auseinandertreten von Gesinnung und Handlung, das den Helden — einen anderen Hamlet — und den Dichter in eine polemische Stellung zu dem thatsächlichen Inhalte des Mythus drängt, nicht werden. Der Dichter hat den Geist, der diese harten und finsteren Sagen der Vorzeit hervortrieb, so weit er es vermag, in sich aufzunehmen, ohne doch die Sinnesweise der eigenen Zeit zu verleugnen. Es muss ihm gelingen, den vollen ursprünglichen Sinn des mythischen Vorgangs bestehen

zu lassen, ihn durch die Vermählung mit dem Geiste einer neueren Zeit nicht aufzuheben, sondern zu vertiefen. Er ist auf eine Ausgleichung zwischen der Denkweise alter und neuer 519 Zeit angewiesen.

Dem Aeschylos gelingt ein solcher Ausgleich am leichtesten zu eigener Befriedigung. In dem Athen der Zeit vor den Perserkriegen aufgewachsen, hat er selbst noch Wurzeln in dem Boden altüberlieferter Denkweise. Er bildet diese nach den Antrieben eigenen Denkens und Empfindens zu einem höheren Ganzen weiter; und was sich ihm so ergab als Gesetz der sittlichen Welt, in vorbildlichen Beispielen an den Mythen, die er mit tiefem Bedacht zum Gegenstand seiner Bühnendichtung erwählt, zu bestätigen, ist ihm ein Hauptanliegen seiner Kunst. Auf die Handlung und ihren sittlichen, ja religiösen Sinn sind alle seine Gedanken gerichtet; die Charaktere der Handelnden werden nur von diesem Brennpunkte des Interesses aus einseitig beleuchtet; die selbständige Bedeutung ihres vollen Wesens ausserhalb der Handlung, von der sie umfangen sind, soll den Blick nicht auf sich ziehen. Er giebt uns selbst das Recht, bei der Betrachtung seiner Dramen von der anschaulichen Gestaltung des Einzelnen und Besonderen, und damit von dem eigentlich künstlerischen Gehalt, zeitweilig abzusehen, um die Unterströmung allgemeiner Gedanken, das was man die Ethik und Theologie des Dichters nennen kann, zu ergründen.

Aeschylos lässt unter dem verzweigten Geäder seiner dichterischen Gestaltungen das Grundgerüste ethisch-theologischer Anschauungen zumeist in derben Linien, leicht erkennbar, hervortreten. Er verschmilzt gegebene Grundbestandtheile mit dem, was er aus eigenem Geiste herzubringt. Gegeben ist ihm in den Sagen, die er mit Vorliebe dramatisch gestaltet und am liebsten in trilogischem, hier der Natur des Gegenstandes unvergleichlich angemessenem Aufbau sich voll entwickeln lässt, eine Geschichte, die von dem Fortwirken des Unheils und Leides in mehreren Generationen eines Hauses,

in einer Reihe von Vater, Sohn und Enkel berichtet. Gegeben ist ihm auch der Glaube an solche Verkettung menschlicher Geschicke. Dass der Frevel des Ahnen an seinen Nachkommen hier auf der Erde bestraft werde, war alte, in Attika besonders tief eingewurzelte Glaubensmeinung[1]. Was aber Aeschylos selbst hinzubringt, ist die unbeirrte Ueberzeugung, dass auch im Sohn und Enkel des Frevlers deren eigene Schuld gestraft werde. Leid ist Strafe[2]; es würde den Oedipus, den Sohn des Oedipus nicht treffen, wenn Laïos allein der Frevler wäre, nicht eigene Schuld an ihnen zu strafen wäre.

Aber es steht gar nicht in ihrer Wahl, ob sie schuldig werden wollen; sie konnten der Frevelthat gar nicht ausweichen. Wie nun eine Frevelthat zugleich nothwendig, dem Frevler durch höhere Macht und Satzung aufgezwungen, und

---

[1] Angedeutet ist diese Vorstellung schon Il. Δ 160 ff. Dann bei Hesiod ἔργ. 282 ff. Fest steht sie dem Herodot: vgl. 1, 91; 6, 86. Im Uebrigen s. Nägelsbachs Zusammenstellungen, *Nachhom Theol.* 34 f. Besonders nachdrücklich redet Theognis 205 ff. 731 ff. Von attischen Autoren vgl. Solon, *fr.* 13, 29 ff. (ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν) Eurip. *Hippol.* 831 ff.; 1375 ff. (wo das: τὸν οὐδὲν ὄντ' ἐπαίτιον 1380 zu beachten ist); *fragm.* 980. Pseudolys. 6, 20. Lycurg. *Leocr.* 79; als gewöhnliche Meinung kurz bezeichnet bei Isocr. 11, 25. Vgl. Lysias bei Athen. 12, 552 f. Man erinnere sich auch des Falles des Diagoras von Melos, des ἄθεος: s. I, 314. — Die Rechtfertigung dieser Vorstellung einer Bestrafung der Vergehen der Väter an den Söhnen findet Plutarch, *de ser. num. vind.* 16, ganz dem alten Glauben entsprechend, in der Einheit der Angehörigen des γένος: im Sohne wird eben auch der Vater, wenngleich verstorben, bestraft. Aus dem tief eingeprägten Gefühl der Einheit, Gemeinsamkeit, ununterbrochenen Continuität der alten Familiencultgemeinde, wie der Seelencult sie zur Voraussetzung hat, stammt diese Vorstellung. (Sie ist uralt, begegnet z. B. auch in Indien. „Lös' ab von uns das väterliche Unrecht; nimm weg das Unrecht, das wir selbst verübten“, Gebet an Varuna im Rigveda 7, 86, 5. τὰ ἐκ προτέρων ἀπλακήματα gehen auch auf die Nachkommen über „nach Art einer krankheiterzeugenden Substanz“, Oldenberg, *D. Rel. d. Veda* 289. Anderswo scheint die Vorstellung durch, dass die schuldige „Seele“ des Ahnen im Enkel wieder auflebe und in ihm gestraft werde. Vgl. Robinsohn, *Psychol. d. Naturv.* 47).

[2] Gerade in diesem Punkte, dass nämlich Unheil nicht ohne Schuld den Menschen treffe, bekennt der Chor, d. h. der Dichter, im *Agamemnon* 757 ff. δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί.

doch, als wäre sie nach freier Wahl begangen, der Verantwortung und Strafe unterstellt sein kann, das ist eine Frage, deren drohender Ernst dem Dichter keineswegs verborgen geblieben ist. Hinter dem Nebel mythischer Verhüllung ist ihm die Frage nach Freiheit oder Gebundenheit des menschlichen Willens, der sich, bei höherer Entwicklung der Cultur und des geistigen Lebens, in jedem Fall für seine Entscheidung moralisch verantwortlich fühlt, entgegengetreten. Er hilft sich damit, dass er annimmt, nicht nur die böse That, sondern auch der bewusste Entschluss zur bösen That entstehe mit Nothwendigkeit in dem Erben alten Familienfrevels. Mit dem bewusst, wenn auch nothwendig gefassten Entschluss schien die eigene Schuld und Verantwortlichkeit des Thäters völlig nachgewiesen[1]. Die Wolke des Unheils, in der That des Ahnen aufgegangen, hängt auch über dem Gemüthe des Sohnes und Enkels. Nicht aus seinem eigenen Sinn und Charakter stammt der Wille zur Frevelthat. Der Edle, Reine und Feste, Eteokles, das Bild besonnener Mannhaftigkeit, der Hort und treue Schutz der Seinen, erliegt im entscheidenden Augenblick dem drohenden Geschick; sein heller Geist verfinstert sich, er giebt sich selbst, sein besseres Selbst, verloren[2], und stürzt dem grässlichen Entschlusse zu. „Die von den Vorfahren herstammenden Verfehlungen“[3] treiben ihn dahin. So erst ist volle Busse für den Frevel des Ahnen eingebracht[4]; die Nachkommen haften auch für sein Vergehen, um des Ahnen willen werden sie schuldig und leiden nun für seine und ihre Schuld die

521

[1] So retten die Stoiker die Forderung der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen, trotz der unentfliehbaren εἱμαρμένη: die Handlung würde nicht zu Stande kommen, wenn nicht zu den nothwendig sie bedingenden Ursachen die eigene συγκατάθεσις des Menschen käme, die, wiewohl selbst nicht frei, durchaus ἐφ᾽ ἡμῖν bleibe und uns verantwortlich mache (Cic. *de fato* 18; Nemes. *nat. hom.* p. 291 Matth.).

[2] Deutlich von v. 689 ff. an.

[3] τὰ γὰρ ἐκ προτέρων ἀπλακήματά νιν πρὸς τάσδ᾽ (τὰς Ἐρινύας) ἀπάγει *Eum.* 934.

[4] Erst als auch Eteokles und Polyneikes im Wechselmord gefallen sind ἔληξε δαίμων. *Sept.* 960.

Strafe. Die Gottheit selbst, oder ein von ihr gesandter Rachegeist treibt die mit erblichem Frevelsinn Belasteten zur bösen That; nicht, wie alter, fest haftender Glaube des Volkes war, aus persönlichem Rachegefühl, Zorn oder Bosheit [1], sondern aus 522 Gerechtigkeit, mit „gerechtem Trug“ [2], damit das Maass des Frevels voll werde und die göttliche Strafgerechtigkeit eine Handhabe finde zu voller Befriedigung. Der böse Geist des Hauses half der Klytaemnestra, den Gedanken des Gattenmordes zu fassen [3]; die Gottheit selbst mahnt und zwingt den Orest zum Muttermorde, den er in vollbewusstem Entschlusse vorbereitet und ausführt, — einen Frevel, der zugleich eine Pflicht ist. Denn dem Dichter sind die uralten Gedanken der Blutrachepflicht noch voll lebendig. Das Recht der Seelen auf Cult und Verehrung, ihr Anspruch auf Rache, wenn sie gewaltsam aus dem Leben gedrängt sind, ihr geisterhaftes Herüberwirken aus dem Dunkel in das Leben und Schicksal

---

[1] Den homerischen Gedichten ist diese Vorstellung ganz geläufig (s. Nägelsbach, *Hom. Theol.* 70f.; 320f.), auch in späterer Zeit kehrt sie bei solchen Autoren, die populärer Anschauung überhaupt oder doch in dem einzelnen Falle Ausdruck geben, sehr oft wieder: bei Theognis, Herodot, besonders auch bei Euripides (vgl. Fr. Trag. adesp. 455), den Rednern. S. Nägelsbach, *Nachhom. Theol.* 54ff.; 332f. 378.

[2] ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός *fr.* 301. Und so sind auch die weniger deutlich den gerechten Zweck des göttlichen Trugs hervorhebenden anderen Aussagen des Dichters zu verstehen: *Pers.* 93ff. 742; *fr.* 156; 302. (Vgl. auch *Suppl.* 403f.) — Ganz in äschyleischem Sinne lässt Aristophanes seine Wolken reden, *Nub.* 1458ff. Diese herbe Vorstellung muss doch wohl von der Bühne aus eine gewisse Verbreitung gefunden haben. Lüge und Trug zu gerechtem Zweck waren (selbst für ihre Götter) den Griechen nichts Anstössiges: daher Sokrates (bei Xenophon), Plato, einige Stoiker ganz unbefangen Lügen dieser Art billigen und empfehlen konnten (auf die äschyleischen Verse beruft sich, die gleiche Theorie verfechtend, der Verfasser der Διαλέξεις, cap. 3).

[3] *Agam.* 1497—1507. Hier deutliche Gegenüberstellung der volksthümlichen Vorstellung, die alle Schuld auf den zur Unthat verlockenden ἀλάστωρ schiebt (hievon noch ein Nachklang bei Sophocl. *El.* 197ff.), und der geläuterten Ansicht des Dichters, die trotz der Mithilfe des ἀλάστωρ daran festhält, dass der Thäter des Frevels nicht ἀναίτιος sei.

ihrer Nächstverwandten, denen die Rachepflicht aufliegt: — dies Alles sind ihm nicht überwundene Einbildungen der Vorzeit, sondern furchtbar reale Thatsachen[1]. Ganze Dramen, wie die Choëphoren und die Eumeniden, wären ein nichtiges 523 Schattenspiel, wenn ihnen nicht ungebrochener Glaube an Recht und Macht der Seelen, an Wirklichkeit und Wirksamkeit der dämonischen Anwalte der ermordeten Mutter, der Erinyen[2],

---

[1] Der Todte des Cults seiner noch lebenden Angehörigen bedürftig: *Choëph.* 484 f. (sein Grab ein βωμός: *Cho.* 106; χοαὶ γαμήλιοι für ihn: 486 f.). Als Besänftigung seines leicht erregten Zornes χοαὶ νερτέρων μειλίγματα: *Cho.* 15. Der Todte hat noch Bewusstsein von dem, was auf der Oberwelt geschehen ist und geschieht: φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμάζει πυρὸς μαλερὰ γνάθος (*Cho.* 324 f.). In dem Wecklied, den Anrufungen der Elektra und des Chors in den Choëphoren wird daher die Seele des Agamemnon durchaus als bewusst lebendig, den Anrufungen zugänglich (wiewohl ἐξ ἀμαυρᾶς φρενός 157) gedacht und demgemäss angeredet. (Vgl. v. 139. 147 f. 156 f. 479 ff. *Pers.* 636 ff.) Es wird sogar erwartet, dass an dem Rachewerk seine Seele, ungesehen erscheinend auf der Oberwelt, thätlich theilnehme: ἄκουσον ἐς φάος μολών, ξὺν δὲ γενοῦ πρὸς ἐχθρούς: *Cho.* 459 f. (vgl. 489). So hofft in seiner Noth auch *Eum.* 598 Orest, dass ἀρωγὰς ἐκ τάφου πέμψει πατήρ. Vor Allem hat der Ermordete Anspruch auf Blutrache durch seine ἀγχιστεῖς (οὐδ᾽ ἀπ᾽ ἄλλων *Cho.* 472), Apollo selbst hat dem Orest befohlen, sie auszuüben. *Cho.* 269 ff. etc. Grässliche Folgen der Vernachlässigung dieser Pflicht: *Cho.* 278—296 (eine vielleicht interpolirte, aber ganz im Sinne des Volksglaubens gehaltene Ausführung der Worte des Aesch. selbst v. 271 ff.).

[2] Die Erinyen rächen nur den Mord eines Blutsverwandten, daher nicht den des Gatten durch die Gattin: *Eum.* 210—212; 604 ff. Es scheint aber die Meinung durch, dass sie im Besonderen bestellt seien als Rächerinnen des Mordes der Mutter durch den Sohn, mehr als wenn dieser den Vater erschlagen hätte: 658 ff. 736 ff. (Nachklang solcher Betrachtungen bei Soph. *El.* 341 ff. 532 ff. Eurip. *Orest.* 552 ff.; *fragm.* 1064). Dies wird wohl alter (von Aesch. nicht mehr voll anerkannter) Volksglaube sein, der aber nicht (wie man vielfach annimmt) auf altem, in Griechenland sonst nirgends nachweisbarem „Mutterrecht" zu beruhen braucht, sondern sich vielleicht einfach daraus erklärt, dass dem Vater in seiner Sippe noch irdische Bluträcher (auch am eigenen Sohne) leben, der Mutter dagegen, die aus ihrer Familie ausgeschieden ist, von dorther keine Blutrache kommen kann und in der Familie des Mannes kein Bluträcher zugewachsen ist, der ihren Mord an ihrem eigenen Sohne zu rächen hätte: daher für sie am entschiedensten und nothwendigsten die dämonischen Bluträcher, die Erinyen, eintreten müssen, die immer nur

Leben und Bedeutung gäbe. Hier erhellt sich jodoch zuletzt der finster hereinhängende Wolkenhimmel grausigen Wahns. Wo Pflicht und Frevel sich unentwirrbar verstrickt haben, findet die Gottheit eine Lösung in ihrer Gnade, die doch dem Rechte nichts vergiebt.

524 Alles dieses aber, Conflict und Lösung, Frevelthat und deren Sühnung in immer erneuetem Frevel und daraus entsprungenem Leiden, vollzieht sich hier in dieser Welt. Alle Schuld rächt sich auf Erden. Das Jenseits ist in der Kette dieser Vorstellungen und Bilder nicht ein unentbehrliches Glied. Selten fällt des Dichters Blick dorthin. Speculationen über das Dasein der Seele nach dem Tode, ein seliges Leben im Geisterreiche[1], liegen ihm ganz fern. Nur das, was moralischer Erweckung und Kräftigung dienen kann an den eschatologischen Phantasien der Theologen, fand des tragischen Dichters Theilnahme. Auf das Gericht, das im Jenseits ein anderer Zeus halte über die Thaten des Erdenlebens, wird bisweilen hingedeutet[2]. Aber es bleibt bei dunklen Andeutungen. Es wird nicht aufgehellt, in welcher Beziehung dieses Hadesgericht zu der vollen Ausgleichung von Schuld und Schicksal stehen könne, die schon hier auf Erden Zeus und die Moira bewirken an dem Thäter selbst und, über seinen Tod hinaus, an seinen Nachkommen. Und neben den Hindeutungen auf Rechtspre-

---

da wirksam gedacht werden, wo kein irdischer Bluträcher vorhanden ist. — Natürlich soll nirgends geleugnet werden, dass es auch πατρὸς εὐκταίαν Ἐρινὺν (*Sept.* 721) gebe.

[1] δαίμων, θεός, δῖος ἀνάκτωρ, ἰσοδαίμων βασιλεύς heisst nur der todte Perserkönig: *Pers.* 620. 633. 651. Das soll aber wohl persischen, nicht griechischen Glauben charakterisiren (der griechische König ist auch im Hades noch ein König: *Choeph.* 355—361; aber nicht ein δαίμων).

[2] κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος (vgl. Ζῆνα τῶν κεκμηκότων 157) ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας. *Suppl.* 230f. Vgl. 414ff. μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν ἔνερθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί *Eumen.* 274f. Auch im Hades geben die Erinyen den Mörder nicht frei: *Eum.* 340. Die Hadesstrafe scheint nur als eine Ergänzung der (etwa ausbleibenden) Strafe des Frevels auf Erden einzutreten: ῥοπὴ δ' ἐπισκοπεῖ δίκας ταχεῖα τοὺς μὲν ἐν φάει, τὰ δ' ἐν μεταιχμίῳ σκότου μένει χρονίζοντας ἄχη, τοὺς δ' ἄκρατος ἔχει νύξ. *Choeph.* 61ff.

chung in der Unterwelt, die ein volles Empfinden des Todten voraussetzen, stehen Aussprüche, die Vorstellungen von einem gefühllosen Dämmerleben der Seele im Hades hervorrufen, nicht anders als Homer es schildert[1]. Der Dichter, dem alle in dem Seelencult wurzelnden, auf das Verhältniss der abge- 525 schiedenen Seelen zu der Welt der Erdenbewohner bezüglichen Gedanken höchst lebendig gegenwärtig sind, hat auf die Art und Zustände der Verstorbenen in ihrer jenseitigen Abgeschiedenheit den Blick nicht anhaltend richten wollen. Die Versittlichung und Vertiefung alten Volksglaubens, die er sich angelegen sein liess, erwächst ihm doch völlig aus dem Boden dieses Volksglaubens selbst, nicht anders als die streng erhabene Gottesidee, die im Hintergrunde seines Weltbildes steht. In dieser Generation der Männer, die bei Marathon gekämpft hatten, bedurfte ein tiefer, ja herber Ernst der Betrachtung von Welt und Schicksal noch kaum der Unterstützung durch theologische Sectenmeinungen, die aus den Härten und Dunkelheiten dieser ungenügenden Wirklichkeit sich nur durch die Flucht der Gedanken in ein geahntes Jenseits zu retten vermochten.

5.

Zu den Grundproblemen einer Philosophie des Dramas, den dunklen Fragen nach Freiheit und Gebundenheit des

---

[1] τοὺς θανόντας εἰ θέλεις εὐεργετεῖν εἴτ' οὖν κακουργεῖν, ἀμφιδεξίως ἔχει τῷ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι νεκρούς *fragm.* 266. Das stimmt freilich gar nicht zu *Choeph.* 229f. und so vielen ähnlichen Aussprüchen, die Bewusstsein und Empfindung (also auch χαίρειν und λυπεῖσθαι) der Todten voraussetzen. Consequenz in diesen Dingen darf man eben bei einem nicht-theologischen Dichter nicht suchen. Die ψυχή des Todten ein Schatten ohne Lebenssaft: *fr.* 229. Der Tod eine Zuflucht vor irdischem Leid: *fr.* 253. Der schnelle Tod, den der Chor sich wünscht, *Agam.* 1449ff. bringt τὸν αἰεὶ ἀτέλευτον ὕπνον, also einen Zustand der Bewusstlosigkeit, wenn nicht völliger Nichtigkeit. — Der Schatten des Darius nimmt von den persischen Grossen Abschied mit den Worten: ὑμεῖς δέ, πρέσβεις, χαίρετ', ἐν κακοῖς ὅμως ψυχὴν διδόντες ἡδονῇ καθ' ἡμέραν, ὡς τοῖς θανοῦσι πλοῦτος οὐδὲν ὠφελεῖ (*Pers.* 840ff.). Diese Lebensauffassung soll vermuthlich orientalische Färbung tragen (wie jene Grabschrift des Sardanapal, deren man sich hiebei mit Recht erinnert), die Begründung: ὡς τοῖς θανοῦσι — wohl desgleichen.

Willens, Schuld und Schicksal des Menschen, hat Sophokles eine wesentlich andere Stellung als sein grosser Vorgänger. Reifere, gelassener sich hingebende Beobachtung des Lebens und seiner Irrgänge macht ihm einfache, schematische Auflösungen der Verwicklungen weniger leicht, lässt ihn andere und mannichfaltigere Wege des Verständnisses aufsuchen. Der
526 einzelne Mensch in der nur ihm allein eigenen Prägung seines Wesens löst sich ihm freier ab von dem Hintergrunde überpersönlich allgemeiner Weltmächte und Weltsatzungen; er findet in sich selbst das Gesetz seiner Handlungen, den Grund seiner Erfolge oder seines heroischen Unterganges. Es sind nicht egoistische Absichten, die Antigone zu ihrer That bewegen, oder Elektren: sie genügen altem, ungeschriebenem Göttergebot. Aber ihm zu genügen zwingt sie einzig der Zug und Trieb ihres eigenen Innern; kein Anderer konnte ihre Thaten verrichten, ihr Leid erleiden; wir verstehen die Nothwendigkeit und innere Berechtigung dessen, was sie thun und leiden, rein aus dem Einblick in die Kräfte und Beschränkungen ihres Einzelwesens, wie es die Bühnenhandlung vor uns entwickelt. Bis zum Auffallenden sind in der „Elektra" die Motive zurückgedrängt, die aus allgemein verbindlichen Satzungen, der Blutrachepflicht, dem Recht der beleidigten Seelen zu gewinnen waren: dieser einzelne Fall soll seine Rechtfertigung ganz in sich selbst tragen, und rechtfertigt sich in der That aus Gesinnung und Gebahren der leidend und thätig an der Handlung betheiligten Menschen so vollständig, dass, anders als bei Aeschylos, keine Qual des Zweifels während der That, keine Seelenangst nach dem Morde der ruchlosen Mörderin den Orest zu überfallen braucht. Wieder, wie einst in der homerischen Erzählung, ist mit der „gerechten Bluthat"[1] des Orestes der Kreis des Unheils geschlossen; keine Erinys steigt auf, auch seinen Untergang zu fordern[2].

[1] ἔνδικοι σφαγαί 37. Orest ist des väterlichen Hauses δίκῃ καθαρτὴς πρὸς θεῶν ὡρμημένος 70.

[2] Dass nach vollbrachtem Muttermord keine Erinys den Orest ver-

Auch wo Leid und Unheil dem Sterblichen nicht aus 527 eigenem bewussten Entschluss und Willen, sondern durch dunkle Schicksalsmacht entsteht, ist es doch der besondere Charakter des Helden, der, wie seine Entfaltung unseren Antheil vorwiegend fordert, so den Verlauf der Ereignisse allein bestimmt und genügend erklärt. Das gleiche Missgeschick könnte Andere treffen, aber seine innere und äussere Wirkung würde nicht dieselbe sein wie für Oedipus und Aias. Nur tragisch unbedingte Charaktere können tragisches Geschick haben.

Und doch entspringt in diesen und anderen Tragödien das, was der Handlung Anstoss und Richtung giebt, nicht aus Willen und Sinnesart der Helden. Aias hat in Unfreiheit des Geistes die That vollbracht, die ihn in den Tod treibt. Oedipus, Deianira rächen an sich selber die Gräuelthaten, die sie begangen haben ohne zu wissen, was sie thun. So völlig im „Philoktet“ das Interesse auf dem lebendigen Widerspiel der kräftig von einander sich abhebenden Charaktere des Philoktet, Neoptolemos und Odysseus beruht: die Situation, die sie im Widerstreit zusammenführt, ist durch ein Ereigniss gestaltet, das zu bewirken oder zu verhindern in keines Menschen Absicht oder Macht lag. Eine dunkle Gewalt stürzt den Menschen in Leiden, treibt ihn zu Thaten, vor deren Anblick das schnell bereite Urtheil über seine „Schuld“ oder den Zusammenhang von Leid und Verschuldung verstummt. Es ist nicht altvererbter Familienfrevel, der hier Sohn und Enkel des Frevlers Thaten begehen lässt, die kaum seine eigenen heissen können. Der Dichter weiss von dieser, in der Dichtung des Aeschylos

---

folgt, geschieht zwar auch deswegen, weil Sophokles, der mit der „Elektra“, als isolirt für sich stehendem Drama, die Handlung ganz zu Ende und zur Ruhe bringen will, keine neuen Fäden an dessen Ausgang anknüpfen darf. Aber der Dichter hätte das so eben nicht einrichten können, wenn ihm der Glaube an die Wesenhaftigkeit der Erinys, an das nothwendige Weiterwirken der Rache in der Familie, nicht, gegen Aeschylos gehalten, bereits verdunkelt, veraltet erschienen wäre. Das alte Familienblutrecht ist ihm weniger bedeutend als das Recht des losgelösten Individuums.

so wirksamen Vorstellung[1], aber sie ist ihm nur wie eine historische Ueberlieferung, nicht lebendiges Motiv seiner Dichtung. Auch nicht irrationaler Zufall, nicht unpersönlich, willkürlos nothwendig wirkendes Schicksal ist es, was dem unfreien Thäter Gedanken und Hand zwingt. Heller oder dunkler scheint im Hintergrund des Geschehenden der bewusste Wille 528 einer Gottesmacht durch, der, unentfliehbar wie das Schicksal[2], die Thaten und Geschicke des Menschen nach seinen Zwecken lenkt.

Die Gottheit bringt einen Plan zur Ausführung, in dem der einzelne Mensch und sein Geschick ihr nur als Werkzeug dient. Damit das Vorbedachte in dieser planmässigen Leitung der menschlichen Dinge bemerklich werde, wird mit Voraussagungen der Zukunft, göttlichen Orakelsprüchen und den Verkündigungen der Seher so oft und nachdrücklich in die Handlung eingegriffen. Liegt nun in dem Plane der Gottheit die verhängnissvolle That, das unverschuldete Leiden des Einzelnen, so erfüllt sich der Plan, mag dabei des Menschen Glück in Trümmer gehen, Schmerz, Frevel, Seelenqual und Tod über ihn hereinbrechen. Das Wohlergehen des Einzelnen kommt nicht in Betracht, wo die Absicht der über sein kleines Dasein weit hinaus blickenden Gottheit erfüllt werden soll. Ein reiner guter naiver Mensch, ohne Falsch und Fehl, wie Philoktet, wird lange Jahre hindurch allen Qualen preisgegeben, damit er mit den Wunderwaffen, die er besitzt, nicht vorzeitig in den Gang der Entwicklung des Krieges um Troja eingreifen könne[3]. Er ist ein unfreiwilliger Märtyrer für das Wohl der Gesammtheit. Damit in dem, von der Gottheit festgesetzten Zeitpunkte

---

[1] Flüchtige Hindeutungen *El.* 504 ff.; *O. Col.* 965. *Antig.* 856. Vgl. 584 ff. 594 ff.

[2] οὐ γὰρ ἴδοις ἂν ἀθρῶν βροτὸν ὅστις ἄν, εἰ θεὸς ἄγοι, ἐκφυγεῖν δύναιτο. *O. C.* 252. ὅταν δέ τις θεῶν βλάπτῃ, δύναιτ' ἂν οὐδ' ἂν ὁ σθένων φυγεῖν. *El.* 696 f. αἴσχη μέν, ὦ γυναῖκες, οὐδ' ἂν εἷς φύγοι βροτῶν ποθ' ᾧ καὶ Ζεὺς (als der Alles lenkt und bestimmt: *El.* 175, *O. C.* 1085) ἐφορμήσῃ κακά· νόσους δ' ἀνάγκη τὰς θεηλάτους φέρειν *fr.* 619.

[3] *Phil.* 191—200.

Herakles aus dem irdischen Leben gelöst werde[1], muss Deianira, die innigste Frauenseele, die Athens Bühne beschritten hat, aus liebendem Herzen dem Geliebten unwissend furchtbare Todesnoth bereiten und selbst in den Tod gehen. Ein- 529 fach weil es so der Wille der Gottheit war[2], musste Oedipus, unbewusst und schuldlos, den Vater erschlagen, die Mutter zum Weib nehmen, sich selbst in tiefstes Elend stürzen.

So leitet aus dem Verborgenen die stärkere Hand der Gottheit das menschliche Schicksal, Willen und Thun der Menschen nach ihren Absichten. Das Problematische des Menschenlebens, das Missverhältniss zwischen persönlicher Schuld und Leiden, das tägliche Erfahrung vor Augen stellt, schien dem Dichter durch diese Vorstellung begreiflicher zu werden. Er lehrt, diese Fügungen einer höheren Gewalt mit Ergebung hinzunehmen. Er selbst ist von den specifisch Frommen[3], denen die Wahrnehmung des Götterwillens genügt, um ihre Verehrung aufzurufen, eine Rechtfertigung dieses mächtigen Willens nach menschlichen Begriffen von Sittlichkeit und Güte nicht Bedürfniss ist[4]. Die Heiligkeit dieses göttlichen Wollens mag vorausgesetzt werden, aber es bedarf nicht ihres Nachweises für menschliche Prüfung; ja auch wo in der

---

[1] So ist es durch Orakelspruch längst festgesetzt: 821 ff.; 1159 ff. Es auszuführen zwingt Deianiren nicht eigentlich Gewalt oder Bethörung, aber ein dunkler Drang, der ihre reinsten Absichten zum Ueblen umkehrt. Sie selbst ist völlig schuldlos. ἥμαρτε χρηστὰ μωμένη.

[2] Den Grund und Sinn dieses Willens lernen wir nicht kennen, nicht im *Oed. Tyr.*, auch nicht in den nachträglich angestellten Betrachtungen des *Oed. Col.* Klar wird dort nur die völlige Schuldlosigkeit des Oedipus, über den Grund des Götterwillens, der ihn in alle jene Gräuel hineinstiess, weiss der Dulder nur zu sagen: θεοῖς γὰρ οὕτω ἦν φίλον, τάχ' ἄν τι μηνίουσιν εἰς γένος πάλαι (964 f.). Hier findet denn moderne Umdeutung der Alten die „Wahrung einer sittlichen Weltordnung“ als Motiv des Götterwillens ausgesprochen.

[3] καὶ γὰρ ἦν τῶν θεοσεβεστάτων Schol. *El.* 831.

[4] *fr.* 226: σοφὸς γὰρ οὐδεὶς πλὴν ὃν ἂν τιμᾷ θεός. ἀλλ' εἰς θεὸν σ' ὁρῶντα, κἂν ἔξω δίκης χωρεῖν κελεύῃ, κεῖσ' ὁδοιπορεῖν χρεών. αἰσχρὸν γὰρ οὐδὲν ὧν ὑφηγοῦνται θεοί.

Wahrung ihrer Vorrechte vor den Menschen, deren erste Pflicht Anerkennung der Schranken ihres Dürfens und Könnens ist, Grausamkeit und kalte Rachsucht der Gottheit offen her-
530 vortritt (wie in dem Verhalten der Athene im „Aias“)[1], findet sich die Frömmigkeit nicht gestört in ihrer Verehrung der Mächtigen. Das giebt der Kunst und der Lebensstimmung des Sophokles ihren ganz persönlich eigenthümlichen, rationell nicht aufzulösenden Charakter, wie hier Auffassung und Darstellung der freien Individualität und ihrer Berechtigung mit ehrfürchtigster religiöser Gebundenheit des Sinnes zusammenbestehen kann. Selten einmal reisst sich ein anklagender Schrei aus der Brust der um ihnen fremder Zwecke willen fühllos Gequälten los[2]. Zumeist scheut sich Blick und Urtheil, bis zu den letzten Gründen göttlichen Willens vordringen zu wollen; aus künstlerischer Absicht, aber auch in religiöser Behutsamkeit lässt der Dichter ein halbes Dunkel bestehen[3]. Durchaus bleibt die Majestät göttlichen Waltens im Hintergrund,

[1] Aias hat die Göttin gereizt, indem er sich vermaass, ihrer Hilfe nicht zu bedürfen. Damit hat er sich ἀστεργῆ θεᾶς ὀργήν (776) zugezogen; sie macht ihn wahnsinnig, damit er erkenne τὴν θεῶν ἰσχὺν ὅση (118). Ihre Uebermacht, die Thorheit des Menschen, diese zu unterschätzen, beweist sie so. Aber um den Nachweis eines in irgend welchem Sinne sittlichen Grundes oder Zweckes der Rachethat der Göttin bemüht sich der fromme Dichter nicht. — Durch Hineindeuten von Vorstellungen, die einer neueren Zeit geläufiger sind, macht man solche antike εὐσέβεια und δεισιδαιμονία ihrer besonderen Art nach nicht verständlicher. Es begegnet uns hier dieselbe Art der Götterscheu, die des Herodot (der nicht grundlos ein Freund des Sophokles war) Geschichtsdarstellung durchzieht, auch in der Weise des Nikias, im Wesentlichen auch bei Xenophon sich ausprägt, von Thukydides, zumeist auch (denn er schwankt) von Euripides ruhig bei Seite gesetzt oder heftig verworfen wird. Ihre Art bezeichnet besser als das übliche εὐσέβεια, der auch wohl vorkommende Ausdruck: ἡ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβεια (*adr. Neaer.* 74).

[2] *Trach.* 1266f.; 1272 (wo freilich der Verdacht einer Trübung der Ueberlieferung besteht), *fr.* 103. Im *Philoktet* ähnliches.

[3] Es giebt ein Gebiet unergründlicher göttlicher Geheimnisse: — οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν μάθοις ἄν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοις σκοπῶν. *fr.* 883. Vgl. *O. R.* 280f. πολλὰ καὶ λαθεῖν καλόν: *fr.* 80.

mischt sich nicht vertraulich und derb eingreifend in die menschlichen Geschicke[1].

Aber der Einzelne, der mit seinem Leiden Zwecken dienen muss, die nicht seine eigenen sind, die Menschheit, die unter so hartem Gesetze lebt, — wie könnte der Anblick ihrer Geschicke erhebende und tröstliche Gefühle erwecken! Der Dichter setzt alle Mittel seiner herzbewegenden Kunst ein, um das 531 unverschuldete Leiden, den Wahn wohlmeinender aber beschränkter Einsicht, die seitab vom erstrebten Ziele irren muss, mitleidender Empfindung des Hörers tief einzuprägen. „Das bist du“ empfindet selbst der Feind, wenn er den Edlen in verstörtem Sinne irren und freveln sieht[2]. Was hier die Starken, die Weisen, die Guten und Freundlichen ohne ihre Schuld betrifft, das kann auf jeden aus menschlichem Geschlecht herabfahren. So sind der Menschheit die Loose geworfen. Um die Nichtigkeit und das Leid des Lebens, um sein kurzes Glück und die Unsicherheit seines Friedens erhebt sich in unvergesslichen Versen die Klage[3]. Sie tönt in einem Klang der Entsagung aus, der die Grundstimmung des Dichters anschlägt. Aber es bleibt ein herber Geschmack zurück.

Es liesse sich denken, dass einer Sinnesweise, die auf einen Ausgleich zwischen Werth und Thaten des Menschen und seinem Schicksal im irdischen Leben verzichtet, es umsomehr Bedürfniss gewesen sein möge, die Hoffnung auf eine alles gut machende Gerechtigkeit in einem zukünftigen Dasein bei sich und anderen zu kräftigen. Aber der Dichter lässt wenig von einem solchen Bedürfniss verspüren. Der Gedanke an das, was nach dem Tode kommen könne, ist in ihm nicht

---

[1] Die Haltung der Athene im Prologos des „Aias“ macht eine Ausnahme.

[2] Odysseus beim Anblick des wahnsinnigen Aias: — ἐποικτίρω δέ νιν δύστηνον ὄντα καίπερ ὄντα δυσμενῆ ὁθούνεκ' ἄτῃ συγκατέζευκται κακῇ, οὐδὲν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τοὐμὸν σκοπῶν· ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν εἴδωλ' ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν. *Ai.* 121 ff.

[3] ἰὼ γενεαὶ βροτῶν κτλ. *O. R.* 1186 ff. ὅστις τοῦ πλέονος μέρους χρῄζει — *O. C.* 1211—1237. Vgl. *fr.* 12. 535. 536. 588. 859. 860.

von besonderer Lebhaftigkeit. Den Handelnden und Leidenden in seinen Dramen wird er nirgends zum bestimmten Motiv ihres Verhaltens[1].

532 Wo dennoch ein Seitenblick auf das unbekannte Land jenseits des Grabes fällt, da zeigen sich der Phantasie kaum andere Bilder, als einst den Gedanken homerischer Sänger. Der Abgeschiedenen wartet der Hades[2], das unerfreuliche, öde Todtenland[3], in dem die Seele kraftlos, schattengleich, wenig mehr als ein Nichts[4], dahin dämmert, freudlos, aber auch leidlos[5], in einem Zustande der Empfindungslosigkeit, den der im Leben Geplagte oft als ersehnten Hafen der Ruhe herbeiwünscht[6]. Pluton, Persephone, alle Götter der Erdtiefe[7] walten der dorthin Abgeschiedenen. Aber nicht Gnade,

---

[1] Auch der Antigone nicht, wie es bei flüchtiger und isolirender Betrachtung solcher Verse wie *Antig.* 73 ff. scheinen könnte. Das ganze Drama lehrt, dass Antigone den ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα und dem Antriebe ihrer eigenen Liebesnatur folgt durchaus ohne Rücksicht auf das, was auf Erden und ohne Seitenblick auf das, was drüben sich aus ihrer „frommen Frevelthat“ ergeben könne.

[2] Vielfach: ἐν Ἅιδου κεκευθότων (*Antig.* 911) μυχοὺς κιχεῖν τοῦ κάτω θεοῦ (*Ai.* 571) u. ä. = gestorben sein (ein οἰκήτωρ des Erebos sein: *Ai.* 395 ff. Wohl der Hades heisst πανδόκος ξενόστασις, *fr.* 252). Bezeichnend für die Vermischung der Vorstellung des Hadesreiches mit dem des Grabes ist der nicht seltene Ausdruck: ἐν Ἅιδου, παρ' Ἅιδῃ κεῖσθαι: *El.* 463; *O. R.* 972; *Phil.* 861; φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι φίλου μέτα *Ant.* 73. Vgl. *fr.* 518.

[3] τὸν ἀπότροπον Ἅιδαν *Ai.* 607. — *fr.* 275.

[4] Der Todte σκιά *Ai.* 1257; σποδὸς καὶ σκιὰ ἀνωφελής *El.* 1159; ein μηδέν: *El.* 1166; *Ai.* 1231. — Gleichwohl wird, nach homerischer Art, eine gewisse Gestalt, eine Art halbbewussten Daseins der Schatten im Hades vorausgesetzt: *O. R.* 1371 ff. — Zweifel: εἴ τις ἔστ' ἐκεῖ χάρις *El.* 356.

[5] θανόντων οὐδὲν ἄλγος ἅπτεται: *O. C.* 955. τοῖς γὰρ θανοῦσι μόχθος οὐ προσγίγνεται: *Trach.* 1173. τοὺς γὰρ θανόντας οὐχ ὁρῶ λυπουμένους *El.* 1170. (Alle drei Verse spricht neuere Kritik dem Sophokles ab.)

[6] *Phil.* 797 f.; *Ai.* 854; *O. C.* 1220 ff., *fr.* 636 (vgl. Aeschyl. *fr.* 255; Fr. trag. adesp. 360. — λιμὴν κακῶν ὁ θάνατος, Gemeinplatz späterer Moralisten [s. Wyttenb. Plut. *Moral.* VI p. 720] aus der Tragödie übernommen). — Das Gegentheil: *fr.* 64. 275.

[7] Zusammengefasst: οἱ νέρτεροι, οἱ νέρτεροι θεοί *O. C.* 1661; *Ant.* 602.

nicht Gunst gelten dort, nur Recht, gleiches Recht für Alle fordert Hades[1]. Die fromme Verehrung der Götter bleibt 533 auch im Jenseits unvergessen[2]; im Uebrigen hört man nichts von Lohn oder Strafe, einer nachträglichen Ergänzung der auf Erden nicht voll ausgetragenen vergeltenden Gerechtigkeit im Lande der Seelen.

Abgeschieden in den Hades hat aber der Todte doch noch Ansprüche an die Oberwelt und die dort Lebenden. Mit den homerischen Unterweltsbildern verbindet sich der Seelencult und was sich aus ihm an Vorstellungen vom Nachleben der Todten ergab. Die Nächstverwandten schulden dem Verstorbenen die feierliche Bestattung, als erste Erweisung frommer Pflege seines Seelenheils[3]. Zweimal, im „Aias“ und in der „Antigone“, muss Liebe und Treue des Nachgebliebenen, dieses Recht der Todten in schwerem Widerstreit gegen irdische Gewalt, und selbst mit Preisgebung des eigenen Lebens erkämpfend, es erhärten, dass nicht eine bedeutungslose Herkömmlichkeit hier vertheidigt und durchgesetzt werde. — Auch die vollendete Bestattung schneidet den Todten nicht völlig von dem Zusammenhang mit der Oberwelt ab. Auch später

---

Zumal Ἅιδης öfter genannt, Πλούτων (Ἅιδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται *O. R.* 30; *fr.* 251), ὁ παρὰ τὸν Ἀχέροντα (τὰν Ἀχέροντος ἀκτάν *Ant.* 812. ἀκτὰν ἑσπέρου θεοῦ *O. R.* 177) θεὸς ἀνάσσων *El.* 182. Persephone und Aïdoneus: *O. C.* 1556 ff. — Erinyen, Thanatos, Kerberos: *O. C.* 1568 ff. πομπαῖος Ἑρμῆς χθόνιος *Ai.* 832. S. auch *El.* 110 ff. u. s. w. — Ἅιδης (hier, wie öfter = Θάνατος) verlangt Menschen zu fressen, δαίσασθαι: *El.* 542 f. Populäre Vorstellung oder doch Redewendung. S. oben 1, 318, 2.

[1] Hades, ὃς οὔτε τοὐπιεικὲς οὔτε τὴν χάριν οἶδεν, μόνην δ' ἔστερξε τὴν ἁπλῶς δίκην. *fr.* 703. Nämlich das Recht völliger Gleichheit (da alle irdischen Unterschiede abgefallen sind): ὅ γ' Ἅιδης τοὺς νόμους ἴσους ποθεῖ. *Ant.* 519.

[2] ἡ γὰρ εὐσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς (sie stirbt, wenn der Mensch, dem sie eigen war, stirbt, d. h. sie folgt ihm, seiner ψυχή, in die Unterwelt. Verdorben scheint hier nichts), κἂν ζῶσι κἂν θάνωσιν οὐκ ἀπόλλυται: *Phil.* 1443 f.

[3] Ohne rituale Bestattung ist der Todte τῶν κάτωθε θεῶν ἄμοιρος ἀκτέριστος ἀνόσιος νέκυς. *Ant.* 1070 f.

noch vermögen ihm Opfergaben an seinem Grabe[1] wohlzuthun; 534 Kunde von irdischen Ereignissen kann bis zu ihm hinabdringen[2]; er selbst kann, im Schutz der unterirdischen Götter und ihrer Beisitzerin, Dike, die seine Ansprüche wahrnehmen[3], in das Leben herübergreifen, als „Fluchgeist" für solche, die seinen Willen gering achten[4], in Sendung schwerer Traumgesichte für seine Feinde[5], als Helfer und unsichtbar wirkender Kampfgenoss der Seinigen in höchster Noth[6].

Von einer Ewigkeit seligen Lebens, das der Seele, des Gottes im Menschen, nach ihrer völligen Lösung aus Leibes-

[1] ἐντάφια, οἷα τοῖς κάτω νομίζεται *El.* 326. κτερίσματα 433. 931; λουτρά 84. 434. (vgl. I 243 Anm.); ἔμπυρα 405; χοαί 440. — *El.* 452 ff.: bitte den Todten, dass er uns und dem Orest helfe, ὅπως τὸ λοιπὸν αὐτὸν ἀφνεωτέραις χερσὶν στέφωμεν ἢ τὰ νῦν δωρούμεθα (jetzt nur Locke und Gürtel: 448 ff.). — Todtenopfer von Seiten der Feinde, ja deren Annäherung an das Grab sind dem darin Liegenden unangenehm und verhasst: *El.* 431 ff.; 442 ff. *Ai.* 1394 f. (Vgl. I 243, 3). Hiebei ist, wie bei dem Seelencult durchweg, Anwesenheit des Todten in der Grabeshöhle oder deren unmittelbarer Nähe vorausgesetzt, nicht sein Abscheiden in ein unerreichbares Todtenland: welche Vorstellung, aus homerischer Dichtung beibehalten, unausgeglichen neben jener anderen herzugehen pflegt.

[2] *El.* 1066 ff.

[3] οὐκ ἀπερίτροπος des Ermordeten ist der Gott der Unterwelt: *El.* 184. Daher alle Götter und Geister des Hades angerufen werden, selbst den Mord des Agamemnon zu rächen: *El.* 110—116. Als Vertreterin der Rechtsansprüche des Todten heisst Δίκη, ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν *Ant.* 451.

[4] Herakles, dem Hyllos seine letzten Aufträge gebend, droht diesem zuletzt: εἰ δὲ μή, μενῶ σ' ἐγὼ καὶ νέρθεν ὢν, ἀραῖος εἰς ἀεὶ βαρύς *Trach.* 1201 f. Vgl. *fr.* 367. S. I 264, 2.

[5] *El.* 459 f.: Elektra vermuthet, Agamemnon selbst habe der Klytämnestra die δυσπρόσοπτ' ὀνείρατα geschickt. (Die Götter statt des Todten hier durch Veränderung der Ueberlieferung — mit Nauck — als Traumsender einzusetzen, ist kein Grund. Auch ἥρωες können nächtliche Schreckbilder senden: s. oben p. 84, 3. Hier vermuthet Elektra, der ungerächte Ermordete sei es, der selbst durch solche Vorboten seines Grimms seine Bereitwilligkeit, zur Rache mitzuwirken, angekündigt habe. Das passt sehr gut, und sogar ganz allein in den Zusammenhang ihrer Ermahnungen an die Schwester).

[6] ἀρωγός *El.* 454. ζῶσιν οἱ γᾶς κάτω κείμενοι. παλίρρυτον γὰρ αἷμα ὑπεξαιροῦσι τῶν κτανόντων οἱ πάλαι θανόντες. *El.* 1419 f. „Der Todte tödtet den Lebenden": Nauck zu *Trach.* 1163.

banden warte, weiss der Dichter nichts, so wenig wie von ewiger Verdammniss des Unfrommen. Nur des ganz besonderen Gnadenstandes, in den der in den Weihen der Göttinnen zu Eleusis Gereinigte in dem unterirdischen Nachleben eintreten werde, thut er Erwähnung[1]; wie er denn dieser Krone attischer 535 Götterverehrung in patriotischem Hochgefühl gerne gedenkt[2]. Aber nur einer Minderheit der Frommen gewährt hiemit die Gunst der Göttinnen ein bevorzugtes „Leben“ im Schattenreiche. Nur einen Einzigen enthebt die Gnade der Gottheit dem Loose menschlicher Vergänglichkeit, wenn sie den schwergeprüften Oedipus im Haine der Erinyen ohne Tod dem irdischen Leben entrückt[3]. So lebendig war in dem altgläubigen Dichter die Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit göttlicher Entrückungswunder[4], dass er einem ganzen Drama diesen unbegreiflichen Vorgang zum alleinigen Ziel geben mochte, dessen Erreichung alle übrigen Scenen nicht einmal vorzubereiten, sondern lediglich zu verzögern und der Erwartung um so

---

[1] *Fr.* 753. 805.

[2] *O. C.* 1049 ff. 680. *fr.* 736.

[3] Oedipus stirbt nicht, sondern verschwindet (wird nicht mehr gesehen: 1649), die Erdtiefe thut sich auf und entrafft ihn: 1661 f. 1681. Gemeint ist eine Entrückung ohne Tod, wie bei Amphiaraos u. A. Der Dichter lässt nur mit vorsichtig unbestimmten Worten das Wunder beschreiben; gemeint ist aber nichts Anderes als eine Entrückung. ὤλετο (1656) ἔθανε wird also nur ungenau von seinem Abscheiden gesagt (s. I 114, 2). Der Bote 1583 f. will aber jedenfalls die Frage des Chors: ὄλωλε γὰρ δύστηνος; nicht einfach bejahen, sondern irgendwie andeuten, dass Oedipus zwar ὄλωλε (1580) aber nicht einfach gestorben, sondern nur dem irdischen Leben entrückt sei. Das corrupte: ὡς λελοιπότα κεῖνον τὸν ἀεὶ (so lasen schon die Alexandriner) βίοτον ἐξεπίστασο genügt es daher nicht, in τὸν αἰνόν, τὸν ἄβιον βίοτον zu verändern. Es mag etwas wie: τὸν ἔνθα, τὸν ἐν γῇ, τὸν ἀνδρῶν βίοτον ursprünglich dagestanden haben (so wie Medea von ihren Kindern sagt: ἐς ἄλλο σχῆμ' ἀποστάντες βίου Eur. *Med.* 1039. Eine Verstorbene ὑποκεχώρηκε αἰφνίδιον τοῦ καθ' ἡμᾶς βίου. Ins. aus Amorgos, *Bull. de corr. hellén.* 1891, p. 576, Z. 9. 10).

[4] Deutliche Abwehr des Unglaubens an solche Wunder: V. 1665 f. (ἔρρει δὲ τὰ θεῖα — dort besonders der Glaube an die dem Sophokles so wichtigen Orakel des Loxias — *O. R.* 906 ff.).

dringlicher erwünscht zu machen dienen. Es ist nicht gesteigerte Tugend, die dem Oedipus die Unsterblichkeit erringt und sie etwa auch anderen, ähnlich Tugendhaften erringen könnte. Er zeigt sich uns zwar als schuldlos Leidender[1], 536 aber als verhärtet in seiner reizbar jähen Gemüthsart, rachgierig, starr und eigensüchtig, durch sein Unglück nicht geläutert, sondern verwildert[2]. Dennoch erhöhet ihn die Gottheit zum ewig lebendigen Heros, minder fast ihm selbst zu seliger Genugthuung als zum Heil des attischen Landes, des Landes der Menschlichkeit, das den Unglücklichen schützt und aufnimmt[3] und für immer seine Segenskraft festhalten wird[4]. Wie es einst der Gottheit gefallen hat, den Schuldlosen in Frevel und Leiden zu verstricken, so gefällt es ihr nun, den Leidgeschlagenen, ohne neues und

---

[1] Die Schuldlosigkeit des Oedipus, und wie er alles Grässliche nur unwissend, unfreiwillig, θεῶν ἀγόντων (998) begangen habe, wird darum so nachdrücklich hervorgehoben, damit seine Erhöhung zum Heros nicht einen Schuldbeladenen getroffen zu haben scheine. Aber positive Tugenden leiht ihm der Dichter im *Oed. Col.* nicht, weit weniger als im *Oed. Tyr.*

[2] Man braucht nur unbefangen das Stück zu lesen, um zu sehen, dass dieser wilde, zornige, mitleidlose, den Söhnen gräulich fluchende, der Vaterstadt Unglück rachgierig vorausgeniessende Greis nichts hat von dem „tiefen Gottesfrieden“, der „Verklärung des frommen Dulders“, welche die herkömmliche Literarexegese zumeist bei ihm wahrnehmen möchte. Der Dichter, nicht gewohnt, mit faden Beschwichtigungsphrasen sich die Wirklichkeit des Lebens zu verhängen, hat deutlich wahrgenommen, wie Unglück und Noth den Menschen nicht zu „verklären“, sondern herabzudrücken und unedel zu machen pflegen. Fromm ist sein Oedipus (er war es von jeher, auch im *O. R.*), aber verwildert, ἠγρίωται ganz wie Philoktet (*Phil.* 1321) in seinem Elend.

[3] Humanität Athens und seines Königs: 562ff.; 1125ff.

[4] Immer wieder wird es hervorgehoben, dass die Ansiedlung des Oedipus unter attischem Boden den Athenern zum Heile, den Thebanern zum Nachtheil gereichen solle (so hat es Apolls Orakel bestimmt): 92f.; 287f.; 402; 409ff.; 576ff.; 621ff. Der kostbare Besitz soll daher verheimlicht werden (wie so oft Heroengräber: s. I 162): 1520ff. Diese Erhöhung des Oedipus zum σωτήρ für Attika (459f.) ist dem Dichter offenbar das, was dem ganzen Mysterium, das er aufführen lässt, Sinn und Wichtigkeit giebt.

hohes Verdienst von seiner Seite, zu übermenschlichem Glücksloose zu erhöhen[1]. An ihm geschieht ein göttliches Wunder, dessen innerer Veranlassung nachzuforschen nicht frommt.

Nichts liegt in Allem, was uns Sophokles von seiner Auf- 537 fassung eines jenseitigen Daseins wahrnehmen lässt, was von dem Glauben derer, die nach der Väter Weise das Leben verstanden und die Götter verehrten, sich unterschiede. Der grosse Dichter menschlicher Trauergeschicke, der tief sinnende Betrachter göttlichen Waltens auf der dunklen Erde, wollte dieser dennoch ein helleres Gegenbild in einem Gedankenreiche des Geisterlebens nicht tröstlich zur Seite stellen. Er bescheidet sich auch hierin; er weiss von diesen Geheimnissen nichts mehr und nichts Anderes als „irgend ein anderer wackerer Bürger von Athen"[2].

8.

Sophokles konnte in langem Lebensgange zum vollendeten Meister der Kunst, zum ganzen Mann und Menschen sich ausbilden, ohne die Leitung und Hilfe theologischer oder philosophischer Reflexion. Die Theologie suchte er in ihrem Versteck, im Dunkel abgesonderter Secten, nicht auf; die Philosophie war in der Zeit seiner bildsamen Jugend nach Athen kaum vorgedrungen; in reiferen Jahren konnte der erhabenen Einfalt seiner Sinnesweise keine, aus dem Gedanken geborene Weisheit oder Thorheit der jüngeren Geschlechter förderlich oder gefährlich werden. Unberührt schreitet er mitten durch das Gedränge und den Streit des Marktes.

---

[1] νῦν γὰρ θεοί σ' ὀρθοῦσι, πρόσθε δ' ὤλλυσαν. 394. Jetzt tragen die Götter ὥραν τινά für Oedipus (385). Nach vielen πήματα πάλιν σφε δαίμων δίκαιος αὔξοι (ἄν) 1565f. Also Wohlthat nach langer Misshandlung; Abwechslung, aber keine mit Recht in Anspruch zu nehmende Belohnung oder Entschädigung. Alles ist Gnade.

[2] Auch hierin ὡς ἄν τις εἷς τῶν χρηστῶν Ἀθηναίων (Ion bei Athen. 13, 604d).

Der Trieb und Zug, der seit dem Ausgange des sechsten Jahrhunderts alle geistigen Kräfte griechischer Landschaften nach Athen zu einer letzten und höchsten Steigerung ihres Vermögens zusammenführte, ergriff, wie vorlängst die musischen Künste, um die Mitte des fünften Jahrhunderts auch die Philosophie. Athen sah die letzten Vertreter ionischer Physiologie in seinen Mauern, dauernd niedergelassen und den vornehmsten Geistern tiefe Spuren ihrer Lehre einprägend, wie Anaxagoras, oder zu kürzerem Aufenthalt anwesend, wie jene 538 Männer, die, in bewusstem Gegensatz zu neueren Gedankenrichtungen, die alten Grundsätze des philosophischen Monismus und Hylozoismus aufrecht erhielten, Diogenes aus Apollonia, auch Hippon von Samos, oder eine Vermittelung alter und neuer ionischer Lehre versuchten, wie Archelaos. Dann wurde für die Wanderlehrer neuester Weisheit, die Sophisten, Athen ein Hauptquartier. Nirgends fand die Kühnheit unbeschränkter Discussion kunstgerechteres Verständniss als hier, nirgends so begierige Aufnahme das dialektische Spiel, das sich selbst Zweck zu sein schien und doch aller eigenen athenischen Philosophie fruchtbarster Nährboden werden sollte. Alle Ueberlieferung in Glauben und Sitte, nicht aus der Reflexion geboren und nicht aus ihr zu rechtfertigen, war schon verloren, sobald sie, wie alles herkömmlich Feststehende in Welt und Leben, der kalte Blick dieser selbstherrlichen Dialektik des Schutzes selbstverständlicher Giltigkeit entkleidete. Und wie nun die Sophisten, diese Plänkler einer neuen, noch unerkennbaren Philosophie, auch die alten Truppen positiver philosophischer Lehren zerstreut und zurückgeworfen hatten, so boten sie dem Einzelnen, den sie ganz auf seine eigene Einsicht anwiesen, zwar Anregungen zum Nachdenken in Fülle, aber nichts in dem Hin und Her der Meinungen Standhaltendes. Es würde sich doch nur aus dem obersten Grundsatze der Grundsatzlosigkeit rechtfertigen, wenn vielleicht diese Sophistik auch einmal erbaulich reden und z. B. einzelnen Sätzen einer positiveren Lehre vom Wesen und

Leben der Seele den Schutz ihrer Wohlredenheit hätte leihen wollen [1].

Ist Sophokles dieser ganzen Bewegung, die in Athen ihre 539 höchsten Wellen schlug, ferngeblieben, so hat sie den Euripides völlig in ihre Wirbel gezogen. Philosophen und Sophisten hat er persönlich und in ihren Schriften aufgesucht;

[1] Dem Prodikos giebt Welcker, *Kl. Schr.* 2, 497 ff. den grössten Theil der in dem pseudoplatonischen Ἀξίοχος ausgeführten Betrachtungen über ἀθανασία τῆς ψυχῆς (370 B ff.), den Zug der Seele nach dem himmlischen αἰθήρ (366 A), sogar die platonisirende Phantasie über das Loos der Abgeschiedenen cap. 12 ff. Prodikos würde mit solchen Ausführungen weniger „ein Vorgänger des Sokrates“ (wie ihn W. nennt) gewesen sein als ein Vorgänger des Plato. Aber in Wahrheit besteht gar kein Grund, ihm aus dem lose zusammengefügten Conglomerat herkömmlicher Bestandtheile der λόγοι παραμυθητικοί, welches die kleine, flüchtig aufgebaute Schrift darstellt, mehr zuzutheilen, als was ihm dort ausdrücklich zugeschrieben wird: die Betrachtung über die Mühsal des Lebens auf allen Altersstufen 366 D—367 C, und den Spruch: ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας κτλ.: 369 B (s. Buresch, *Leipz. Stud.* IX 8. 9). Und diese beiden Abschnitte würden, vereinigt, als Ansicht des Prodikos das Gegentheil dessen ergeben, was ihm Welcker zuschrieb. Er würde sich als ein wahrer πεισιθάνατος darstellen (—ἐξ ἐκείνου θανατᾷ μου ἡ ψυχή 366 C), der nach den Mühen des Lebens den Tod einfach als einen Ausweg in einen empfindungslosen Zustand, ein völliges Nichts, erscheinen lassen wollte. Aber auf die Aussagen jener Schrift ist überhaupt kein Verlass, sie scheint den Prodikos, als den bei Plato so oft erwähnten „Lehrer“ des Sokrates, nur vorzuschieben, um einen bestimmten Gewährsmann (wie nachher den fabulosen Gobryes) für das zu nennen, was sie den Sokrates nicht aus eigener Autorität vorbringen lassen wollte. Der eine Ausspruch des angeblichen Prodikos, ὅτι ὁ θάνατος — ist doch (wie Heinze, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1884, p. 332 bemerkt) gar zu deutlich aus Epikurs Kernspruch: ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς κτλ. (p. 61, 6 ff. Us. Vgl. p. 227, 30; Usener p. 391; 395) einfach entlehnt. Die andere Ausführung (366 D ff.) stimmt in verdächtiger Weise mit dem, was Teles p. 38 (Hens.), wie es scheint ganz nach Krates dem Cyniker, vorbringt: es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser des Axiochos ebenfalls den Krates oder gar (wie schon Wyttenbach, Plut. *Moral.* VI, p. 41 annahm) den Teles vor Augen hatte, und das anderswoher Entlehnte seinen „Prodikos“ vortragen liess, mit einer Fiction, wie sie die Verfasser solcher Dialoge sich nie übel genommen haben. — Was also Prodikos über die Seele und ihre Bestimmung gesagt haben mag, wissen wir nicht. — Vgl. über die neuerdings viel verhandelte Frage Brinkmann, *Rhein. Mus.* 51, 444 ff.

sein nach Wahrheit drängender Geist folgt jedem sich darbietenden Führer zu Wahrheit und Weisheit eine Strecke. Aber er vermag nicht, Eine Richtung einzuhalten; in der Rastlosigkeit und Rathlosigkeit des Suchens und Versuchens ist er der rechte Sohn seiner Zeit.

Er ist soweit in Philosophie und Sophistik eingewurzelt, dass ihm in Glauben und Herkommen seines Volkes nichts ohne Prüfung giltig scheint. So weit es in den Schranken dramatischer Kunst irgend möglich ist, übt er, unbedenklich 540 und kühn, an dem Bestehenden eine Kritik, mit der er der Empfindung und dem Witze der Vorfahren sich unbedingt überlegen fühlt. Aber er thut sich niemals genug. Er kann in der Negative nicht beharren, weil jede Einseitigkeit ihm gegen die Natur ist. Der grossen Ehrlichkeit seines Geistes ist jener Zusatz von Frivolität versagt, der die Sophistik und das freie Spiel dialektischer Zernichtung alles Festen so einfach und ergötzlich und daneben fast harmlos macht. Er seinerseits kann nichts leicht nehmen; und so wird er seiner Sophistik selbst nicht froh. Er muss neben und nach ihr auch allen möglichen anderen Stimmen wieder Gehör geben; er hat selbst Stunden, in denen er in der Beschränkung altüberlieferter Frömmigkeit auszuruhen sich sehnt. Aber ein Beharren in dauernden Gedanken ist ihm nicht gegeben; alle seine Ueberzeugungen sind nur vorläufig, wie zum Versuch, festgestellt; auf schwankender Fläche lässt er von jedem Winde gemüthlicher Regung oder künstlerischen Bedürfnisses sich hin und her treiben.

Wo alle Ueberzeugungen in gleitende Bewegung gerathen sind, werden die Vorstellungen von Sein und Wesen der menschlichen Seele und ihrem Verhältniss zu den Mächten des Lebens und des Todes nicht allein in dogmatischer Bestimmtheit verharren können.

Der Dichter kann, wo dies Inhalt und Sinn der zum Gegenstande seines Dramas erwählten Fabel erfordern, treuherzig auf volksthümliche Annahmen über Bestimmung und



Schicksal der abgeschiedenen Seelen, deren Macht und Ansprüche auf Verehrung durch die Nachgebliebenen eingehen. In dem Märchenspiele der „Alkestis“ muss der ganze Apparat des Volksglaubens mitwirken; vom Todesgotte und seinem schrecklichen Amte, von dem Aufenthalt der Todten in der Unterwelt ist wie von Thatsachen und Gestalten der Erfahrung und Wirklichkeit die Rede [1]; der den Todten schuldige Trauercult wird mit Ernst und Nachdruck behandelt [2]. Ein ganzes 541 Drama, die Schutzflehenden, kann die geheiligte Bedeutung eines ritualen Begräbnisses zum wesentlichen Anlass oder doch

---

[1] Thanatos setzt gleich im Prolog seine Ansprüche und sein Amt auseinander. Er hat die Abgeschiedenen zu empfangen, schneidet ihnen die Stirnhaare ab (75f.; wohl zum Zeichen der Besitzergreifung durch die Unterirdischen: bei Virgil, *Aen.* 4, 698f. weiht auf gleiche Weise Proserpina die Todten dem Orcus), führt sie dem Hades zu: 884. Er kommt in Person zum Grabe, geniesst (wie sonst der Todte selbst: s. I 243, 2) von den Grabspenden: 855ff. 862f. Eigentlich ist er nur ein Diener des Hades; aber da doch ᾅδης schon ganz gewöhnlich = θάνατος gebraucht wurde, so wird Thanatos auch selbst geradezu Ἅιδης genannt (271: s. oben p. 199, 3); nur als identisch mit Hades kann er ἄναξ νεκρῶν heissen 855 (δαιμόνων κοίρανος 1143). — In der Unterwelt Charon (ὁ ψυχοπομπός 371f.), Kerberos: 260ff. (471f.); 371. Hades und Hermes χθόνιος empfangen die Todten; εἰ δέ τι κἀκεῖ πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς so wird Alkestis den Ehrensitz neben Persephone haben: 755ff. Den Ueberlebenden gilt sie, ihrer unvergleichlichen Güte wegen, als μάκαιρα δαίμων, ihr Grab nicht als Todtenstätte, sondern als Ort der Verehrung: 999 bis 1007. So leichte Heroisirung kannte man vorzugsweise in Thessalien; der Dichter will vermuthlich auch hiemit seinem Gedichte ein wenig thessalische Localfärbung geben (δαίμων als Mittelwesen zwischen θεοί und ἄνθρωποι. So wiederholt schon bei Euripides: z. B. *Troad.* 55. 56; *Med.* 1380. So zu verstehen das μέσον *Hel.* 1136?) — Ganz im Volkston: 637f. χαῖρε κἀν Ἅιδου δόμοις εὖ σοι γένοιτο solches χαῖρε — ist das letzte Wort mit dem man, ὡς νομίζεται, die Todte anredet, ἐξιοῦσαν ὑστάτην ὁδόν 620f.). Desgleichen (aber eigentlich mit der Vorstellung vom Aufenthalt der Todten im Grabe, nicht im Hades): κοῦφά σοι χθὼν ἐπάνωθε πέσοι 477.

[2] Leichenklage: 100ff. κόσμος, den Todten mitgegeben: 629ff. Trauer: den Pferden wird die Mähne beschnitten, kein Flöten- oder Leyerklang in der Stadt, zwölf Monate lang: 438ff. (πένθος ἐτήσιον das übliche: 347). Diese ausschweifenden Trauerkundgebungen wohl nach dem in thessalischen Dynastengeschlechtern Ueblichen.

zum Vorwand seiner Handlung haben[1]; an einzelnen Aussprüchen, in denen die Wichtigkeit der Bestattung und der Ehrung des Grabes hervorgehoben wird, fehlt es nicht[2]. Die 542 Nachgebliebenen erfreuen den Todten durch Grabspenden[3]; so gewinnen sie sein Wohlwollen und Hoffnung auf seinen Beistand[4]. Denn Macht und Ehre geniessen nicht nur die zu höherem Dasein entrückten Helden der Vorzeit[5]; nicht nur die „Heroen" können aus dem Grabe herüberwirken in das irdische Leben[6]; auch von der Seele des erschlagenen Vaters

[1] Bestattung der Todten νόμος παλαιὸς δαιμόνων *Suppl.* 564; νόμιμα θεῶν 19; allgemein hellenische Sitte: 509f. — Bestattung des Polyneikes trotz Kreons Verbot: *Phoeniss.* Schluss; Ἀντιγόνη.

[2] τοῖς γὰρ θανοῦσι χρὴ τὸν οὐ τεθνηκότα τιμὰς διδόντα χθόνιον εὐσεβεῖν θεόν. *Phoeniss.* 1325f. ἐν εὐσεβεῖ γοῦν, νόμιμα μὴ κλέπτειν νεκρῶν *Hel.* 1277. Grabehren sogar wichtiger als Wohlstand im Leben: *Hecub.* 317f. — Klage um Missehrung des Grabes des Agamemnon: *El.* 323ff. Bitte um Begräbniss des Astyanax.: *Troad.* 1122ff.; des Orestes: *Iph. Taur.* 689ff.; der Makaria: *Heraclid.* 588ff. Der Schatten des ermordeten Polydoros fleht vor Allem um Bestattung: *Hecub.* 47ff. (31f.; 779f.). Er ist ein Beispiel für das Umirren der ἄταφοι auf der Oberwelt: der ἄθαπτος ἀλαίνει: *Troad.* 1075f. (s. I 217; unten Anhang 3). — Bestattungsfeier für solche, die im Meere umgekommen sind: *Hel.* 1056ff. 1252ff. Dort freilich nur als Hebel für das Intriguenspiel verwendet.

[3] χοαί für den Todten, z. B. *Orest.* 112ff. *El.* 508ff. *Iph. Taur.* 157ff.

[4] χοαί machen den Todten εὐμενῆ für den Opfernden: *Or.* 119. Die Kinder rufen die Seele des erschlagenen Vaters an, ihnen zu helfen: *El.* 676ff., überzeugt, dass πάντ' ἀκούει τάδε πατήρ: 683. Die Seele des Todten schwebt um die Lebenden, Alles vernehmend: *Or.* 667ff. Anrufung der Todten (mit Aufschlagen beider Hände auf die Erde: s. I 119, 2); *Troad.* 1294ff. Hoffnung, der Angerufene werde die Seinigen σῶσαι: *Or.* 789, ihnen helfen: *El.* 678. Anrufung an den im Hades verschwundenen: ἄρηξον, ἐλθὲ καὶ σκιὰ φάνηθί μοι: *Herc. fur.* 492 (freilich mit der Cautel: εἴ τις φθόγγος εἰσακούσεται θνητῶν παρ' Ἅιδῃ 488).

[5] Entrückungswunder berührt der Dichter mit deutlicher Vorliebe: Entrückung des Kadmos und der Harmonia: *Bacch.* 1319ff.; 1327ff.; des Peleus: *Andr.* 1225ff.; der Helena: *Orest.* 1641f.; des Herakles: *Heraclid.* 910; des Menelaos (dort mit unverkennbarem Hohn): *Hel.* 1677ff. Danach am unechten Schluss der *Iph. Aul.* Entrückung der Iphigenia: 1597ff. (πρὸς θεοὺς ἀφίπτατο 1605).

[6] Eurystheus, am Heiligthum der Athene Pallenis bestattet, wird Athen zum Heil, dessen Feinden zum Schaden wirken: *Heraclid.* 1025ff.

erwartet der Sohn Hilfe und Rettung in der Noth. Und für die ermordete Mutter treiben die furchtbaren Gestalten alten Glaubens, die Erinyen, die Rache ein[1].

Aber an diesem Punkte bricht es doch durch, dass in diesen Kreis altgeheiligten Volkswahnes der Dichter sich nur 543 willkürlich einschliesst, so lange dies der Haltung, die er sich und den Figuren seiner Dramen geben will, entspricht. Die Erinyen sind ihm gut genug zur Bühnenwirkung; dass in der That ihre grässlichen Gestalten nur in der Einbildung des seelisch Kranken vorhanden sind, wird im „Orestes" geradezu ausgesprochen[2]. Und die ganze Kette dieser Vorstellungen und Forderungen, vom Morde, der nach der Blutrachepflicht immer neuen Mord hervorrufen muss, von den blutlechzenden Anwälten der ohne nachgebliebene Bluträcher Ermordeten, den Erinyen, hat dem Dichter keine Giltigkeit mehr. Das „Thierische und Bluttriefende" dieser alten Glaubensbilder erregt, in der Zeit geordneter Rechtspflege und menschlich milder Sitte, seinen Abscheu[3]. Er glaubt nicht an solches

---

Er sagt: σοὶ μὲν εὔνους καὶ πόλει σωτήριος μέτοικος ἀεὶ κείσομαι κατὰ χθονός (1032f.): d. h., er wird zum ἥρως σωτήρ des Landes werden (wie Oedipus σωτήρ für Attika wird: Soph. *O. C.* 460; Brasidas Heros σωτήρ der Amphipoliten: Thucyd. 5, 12, 2). Heroischer Cult des Hippolytos: *Hippol.* 1417 ff.; *fr.* 446.

[1] Von den Erinyen ist, scheinbar ganz gläubig, die Rede, *Iph. Taur.* 79 ff. und sonst.

[2] *Or.* 248 f. Nicht viel anders auch *Iph. Taur.* 298—291.

[3] τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μιαιφόνον — *Or.* 217. Orest. hätte, statt selbst zu morden, die Mörder seines Vaters gerichtlich belangen sollen: *Or.* 490 ff. Agamemnon selbst würde, wenn man ihn hätte befragen können, diese blutige Rache nicht gewünscht haben: *Or.* 280 ff. Einzig Apolls unweiser Rath hat den Orest zum Muttermord verführt: *El.* 969 ff.; 1297 f.; *Or.* 277 ff.; 409; 583 ff. Nach der That empfindet Orest wohl Reue, aber ohne jede religiöse Beängstigung: *El.* 1177 ff. (dennoch ist viel von den ihn verfolgenden Erinyen der Mutter die Rede). Wie völlig dem Dichter der Sinn für die ganze Kette der Vorstellungen von Blutrachepflicht u. s. w. geschwunden ist, fühlt sich besonders an der sophistischen Kälte mit der hierüber in dem ἀγών zwischen Tyndareos und Orest verhandelt wird: *Or.* 485—597, an der Spitzfindigkeit in der Rede des Orest, *Or.* 924 ff.

Blutrecht der Seelen; die alten Sagen, die in diesem wurzeln, sind ihm ein Gräuel; nur um sich durch die Art der Behandlung an diesen, durch eine Herkömmlichkeit der tragischen Bühne ihm fast aufgedrungenen Stoffen zu rächen, scheint er sie dichterisch zu gestalten. — So wird denn auch die Verpflichtung der Lebenden, den vorangegangenen Seelen einen Cult zu widmen, zweifelhaft. Der Ernst, mit dem solcher Cult sonst gefordert wird, wird zerstört durch Betrachtungen wie diese: dass dem Todten doch sicherlich an reichen Mit-544 gaben ins Grab nichts liege, in denen allein die Eitelkeit der Ueberlebenden sich gefalle[1]; dass Ehre oder Unehre den Todten nicht mehr kümmere[2]. Wie sollte das auch geschehen, wenn doch der Verstorbene Schmerz und Lust nicht mehr empfindet, ein Nichts ist, wie das sogar mitten in der „Alkestis" wiederholt ausgesprochen wird[3].

Es ist klar, dass nur aus einem willkürlich eingenommenen Standpunkte gesehen, dem Dichter die Bilder des volksthümlichen Seelenglaubens und Seelencultes den Schein der Wirklichkeit hatten, sonst aber ihm wie Traumbilder leicht zerflatterten[4]. Die Lehren der Theologen gewähren ihm keinen

---

[1] δοκῶ δὲ τοῖς θανοῦσι διαφέρειν βραχύ, εἰ πλουσίων τις τεύξεται κτερισμάτων· κενὸν δὲ γαύρωμ' ἐστὶ τῶν ζώντων τόδε. *Troad.* 1237 ff.

[2] *fr.* 176.

[3] οὐδέν ἐσθ' ὁ κατθανών *Alc.* 392. Die Todten οἱ οὐκέτ' ὄντες: 333. τοῖς (den Todten) μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλγος ἅψεταί ποτε, πολλῶν δὲ μόχθων εὐκλεὴς ἐπαύσατο 943 f. Selbst der Ruhm aber ist dem Todten nichts. Admet zu seinem Vater in jenem scurrilen Dialog: θανεῖ γε μέντοι δυσκλεής, ὅταν θάνῃς. Worauf der Alte gleichmüthig: κακῶς ἀκούειν οὐ μέλει θανόντι μοι (737. 38).

[4] Es könnte einfacher scheinen, alle mit dem herkömmlichen Glauben übereinstimmenden Aeusserungen der Personen eines Dramas nur als deren eigene, vom Ueberlieferten nicht abweichende Ansichten gelten zu lassen, die der Dichter keineswegs für seine eigenen Ansichten ausgeben wolle. Nicht aus seinen, nur aus ihren eigenen Vorstellungen und Motiven heraus können ja doch seine frei hingestellten und selbständig agirenden Figuren reden und handeln. Aber im antiken Drama gilt diese völlige Ablösung der Erscheinungen des dramatischen Bildes von dem Bildner, dem Dichter des Dramas, nur in eingeschränktem Sinne.

Ersatz, sie geben ihm höchstens flüchtige Anregung. Zwar 545 seiner Aufmerksamkeit waren auch diese Erscheinungen des geistigen Lebens der Zeit nicht entgangen. Es finden sich Anspielungen auf orphische Dichtung, auf die Askese der Orphiker, die er der spröden Tugend seines Hippolytos leiht[1]. Der Gedanke, dass die Seele, aus einem höheren Dasein herabgesunken, in diesem Leibe eingeschlossen sei wie der Todte im Sarge, nimmt einen Augenblick seine Phantasie gefangen. „Wer weiss denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist" und im Tode die Seele zu ihrem wahren Leben erwache?[2] Die

---

Viel einschneidender als die Grössten unter den Neueren übt der antike Dramatiker sein Richteramt: der Verlauf seines Gedichtes zeigt deutlich an, welche Thaten und Charaktere ihm als verwerflich gelten, aber auch welche Meinungsäusserungen er billigt, welche nicht. Man denke etwa an die Ausfälle des Oedipus und der Iokaste gegen die Götterwahrsprüche im *Oed. Tyr.* (oder an die Erzählung des Seneca, *epist.* 115, 14: Eurip. *fr.* 324). So darf man solche Aussprüche der Bühnenpersonen, die ohne thatsächliche oder ausgesprochene Correctur bleiben, als solche ansehen, die dem Dichter selbst nicht als verwerflich gelten. Euripides vollends lässt seine Personen so häufig Meinungen und Lehren vortragen, die nur seine eigenen Ansichten und Stimmungen ausdrücken können, dass man auch da, wo ihre Aeusserungen mit den Annahmen des überlieferten Glaubens übereinkommen, zumeist annehmen darf, dass im Augenblick solche Glaubensäusserungen die Ansicht des subjectivsten der Tragiker wiedergeben. So ist z. B. unverkennbar, dass der fromme Klang, der die *Hiketiden* ganz durchzieht (Unterwerfung der φρόνησις unter Gottes Weisheit: 218 ff., Hingebung an die Leitung der Götter: 595 ff., an Zeus' Weltregierung: 737 ff.), und sich besonders in der Ausmalung des Theseus als Muster der εὐσέβεια gefällt, der thatsächlichen Stimmung des Dichters (der von sich selbst offenbar redet v. 182—185) in jenem Zeitpunkt entspricht. Und auch sonst hat er vielfach, nur (ausser in den Bakchen) meistens auf kurze Zeit, Velleitäten der Altgläubigkeit.

[1] *Alc.* 968 ff. *Hippol.* 949 ff. — Askese der Mysten des Zeus und des Zagreus, der Bergmutter und der Kureten: Κρῆτες, *fr.* 572.

[2] *Polyid., fr.* 638, *Phrixos, fr.* 833. Man meint hier meistens (z. B. Bergk, *Gr. Litt.* 3, 475, 33) einen Anklang an Heraklit zu vernehmen. Aber dessen: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες (*fr.* 67) spricht ja deutlich aus, dass „Tod" und „Leben" überhaupt relative Begriffe seien, Tod (des Einen, des Feuers) und Leben (des Anderen, des Wassers, der Erde) gleichzeitig an demselben Object statthaben (s. *fr.* 68. 78). Danach wäre, absolut

trübe Ansicht vom Menschenschicksal in diesem irdischen 546 Leben, die der Dichter so oft kundgiebt, könnte nach einem Trost in einem voller befriedigenden Jenseits zu winken scheinen. Aber nach dem Trost, den die Theologen darboten, hat ihn nicht verlangt. Unter den mannichfach gewendeten Gedanken des Dichters über ein Dasein, das hinter dem Vorhang des Todes sich aufthun könnte, tritt doch nie die allen theologischen Verheissungen zu Grunde liegende Vorstellung hervor, dass dem seelischen Einzelwesen unvergängliches Leben gewiss sei, weil es in seiner Individualität göttlicher Natur und selbst ein Gott sei[1]. Wohl ist er es, der das kühne, in späterer Zeit so oft wiederholte und variirte Wort ausspricht, dass Gott nichts Anderes sei als der in jedem Menschen wohnende Geist[2]. Aber hier ist keineswegs an die nach theologischer Lehre in das Menschenleben verbannte Vielheit einzelner Götter oder Dämonen gedacht, sondern es wird hingedeutet auf eine halb philosophische Seelenlehre, in der man am ersten eine bleibende Ueberzeugung des Dichters ausgesprochen finden kann.

Mitten in ganz fremdartigen Zusammenhängen lässt Euripides zuweilen Hindeutungen auf eine philosophische Ansicht von Welt und Menschheit durchbrechen, die um so gewisser als eigene Bekenntnisse des Dichters gelten müssen, weil sie

---

gesprochen, das Leben auf Erden nicht mehr Leben als Tod: das will ja aber Euripides jedenfalls nicht sagen. Nur missdeutend geben Philo, Sextus Empir. dem Heraklit die orphische Lehre vom „Tode“ der Seele, wenn sie in das σῶμα als ihr σῆμα eingeschlossen werde (s. oben p. 151 Anm.). Diese orphische Lehre aber ist es, die dem Euripides vorschwebt (wie sie denn bei Plato, *Gorg.* 492 E, 493 A in unmittelbaren Zusammenhang mit jenen Versen des Eur. gebracht wird): in ihr ist wirklich von einem „Tode“ der Seele im Leibesleben und ihrer Befreiung zu wahrem (nicht nur relativem) Leben nach dem Tode die Rede, das „Leben“ ist ihr nur ein missbräuchlich mit so auszeichnendem Namen benanntes (ὃ δὴ βίοτον καλέουσι Emped. 117).

[1] Palingenesie nur spielend einmal ausgemalt als zu fordernde Belohnung der Tugendhaften: *Herc. fur.* 653—666. (Vgl. Marc. Aurel. εἰς ἑαυτόν 12, 5.)

[2] ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός. *fr.* 1018.

der Art der im Drama redenden Person kaum entsprechen, aus ihrer Lage nicht hervorgehen. Aus Erde und dem „Aether des Zeus“ sind alle Dinge der Welt hervorgegangen; jene ist der Mutterschooss, aus dem der Aether Alles erzeugt[1]. Beide Grundbestandtheile treten zusammen zur Mannichfaltigkeit der Erscheinungen; sie verschmelzen nicht mit einander, sie sind nicht aus einem gemeinsamen Urelemente abzuleiten[2], sie bleiben dualistisch neben einander bestehen[3]. Der Dualismus 547

---

[1] *fr.* 839 (Chrysipp.); ganz physisch *fr.* 898, 7 ff. — *fr.* 1023: Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω. *fr.* 1014.

[2] *fr.* 484 (Μελαν. ἡ σοφή): — ὡς οὐρανός τε γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία κτλ. Auch hier ist nur von einem anfänglichen Beisammensein der später gesonderten, aber von jeher als für sich bestehend zu denkenden Urbestandtheile die Rede, nicht von einer Ableitung Beider aus einem gemeinsamen einzigen Urelement oder einer Herleitung des Einen aus dem Anderen. Es mag hier wirklich, wie die alten Zeugen annehmen, dem Eur. das ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν des Anaxagoras vorschweben, um so mehr, da auch bei Anaxagoras aus der allgemeinen Vermischung zuerst zwei Massen, ἀήρ und αἰθήρ, sich aussondern (freilich nicht so, dass der νοῦς in dem αἰθήρ mitbegriffen ist, wie bei Euripides). Es bleibt also auch hier der Dualismus der euripideischen Kosmogonie bestehen. Uebrigens leuchtet in diesem Bruchstück (484) doch deutlich durch, dass bei allen physiologischen Neigungen Eur. die mythische Vorstellung bei den kosmogonischen Vorgängen nicht ganz abstreifen kann. Uranos und Gaia empfahlen sich ihm sicherlich auch darum als Urpotenzen (und κοινοὶ ἁπάντων γονεῖς, *fr.* 1004), weil die kosmogonische Dichtung seit Langem diese an die Spitze der Götter und der Welt gestellt hatte (αἰθήρ erst ist die mehr physiologische Bezeichnung dessen, was halb personificirt Οὐρανός heisst). Und daher wohl auch erklärt es sich, dass die Materie (oder doch die robustere Materie, im Unterschied vom αἰθήρ, dem λεπτότατον πάντων χρημάτων) sich ihm in der „Erde“ zusammenfasst. Er folgt hierin keinem der älteren Physiologen: als Grundstoff hatte die Erde (wenigstens die Erde allein) keiner bestimmt (s. Ilberg, *Quaest. Pseudhippocrat.* [1883] p. 16 ff.). „Erde“ als Inbegriff des Stofflichen, Geistverlassenen, mag ihm auch aus volksthümlichem Ausdruck geläufig gewesen sein. Schon Il. 24, 54 heisst ja der von Seele und Leben verlassene Leib κωφὴ γαῖα (vgl. Eurip. *fr.* 532. 757, 5). So kommt der Gegensatz von γῆ und αἰθήρ dem Dichter fast auf den von „Stoff“ und „Geist“ hinaus, nur dass einen „Geist“ ohne jedes stoffliche Substrat er sich nicht denken konnte oder mochte und daher auch sein αἰθήρ noch einen stofflichen Rest bewahrt.

[3] Dies wird besonders deutlich *fr.* 839, 8 ff.: bei der Scheidung der

in dieser Weltbildungsphantasie war es wohl, der die Alten an Anaxagoras erinnerte. Aber einfach als eine Poetisirung der Lehre des Anaxagoras können diese Aussprüche nicht gelten[1], 548 nach denen aus dem einfachen Element der „Erde" die Vielheit der Stoffe und Dinge nicht anders als durch Wandlung und Umbildung entstanden gedacht werden kann, während aus der „Samenmischung" des Anaxagoras die in sich unveränderlichen „Samen" aller Dinge sich nur ausscheiden und durch mechanische Neuverbindungen alle wahrnehmbaren Gestaltungen der Welt entstehen lassen. Der „Aether" ist in dieser Verbindung mit der „Erde", wie das thätige, so das geistige und beseelte Element. Die Aussonderung eines solchen von der übrigen Materie erinnert ja allerdings an den Vorgang des Anaxagoras. Aber der Aether ist dem Dichter doch immer ein Element, wenn auch ein beseeltes, geisterfülltes, nicht ein allem Elementaren in wesenhafter Verschiedenheit gegenüberstehendes Geistiges, wie jener Nûs des Anaxagoras. Dass es das Element des Aethers, d. h. der trockenen und heissen Luft ist, dem das Denkende innewohnen soll, mag man als

---

Bestandtheile, aus denen πάντα besteht, erhält jedes der zwei, γῆ und αἰθήρ, sich völlig unvermindert und unvermischt. θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου μορφὴν ἰδίαν ἀπέδειξεν (stellt sich in seinem Sonderdasein wieder her). Wobei man doch unwillkürlich sich an die Worte des Anaxagoras erinnert fühlt: — οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι, καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι (*fr.* 17 Mull.).

[1] Dass nicht Anaxagoras, wenigstens nicht er allein, die philosophischen Gedanken des Euripides bestimmte, nimmt man neuerdings mit Recht an. Von der Abtrennung des νοῦς von allem Stofflichen, wie Anaxagoras sie wenigstens beabsichtigt, ist bei Eur. keine Spur. Der Geist ist ihm an das eine der zwei Urelemente gebunden, dem anderen, der Erde, ganz fremd; so entsteht ihm zwar auch ein Dualismus, aber von anderem Aussehen als der des Anaxagoras. Auf Anklänge euripideischer Aeusserungen an Diogenes von Apollonia deutet Dümmler, *Prolegom. zu Platons Staat* (Progr. Basel 1891) p. 48 hin: nur dass des Dichters Ansichten, „die nächste Verwandtschaft" mit dem monistischen System des D. oder mit irgend einem Monismus zeigen, lässt sich nicht behaupten.

eine Entlehnung von Diogenes aus Apollonia, dem in Athen damals vielbeachteten, auch dem Euripides wohlbekannten[1] Denker betrachten, in dessen Lehre die Luft (die freilich, ganz anders als bei Euripides, alles Uebrige allein aus sich hervorbringt) ausdrücklich auch der „Seele" gleichgesetzt und selbst als „Verstand habend" bezeichnet wird[2].

Diese, aus philosophischen Anregungen schwer vereinbarer 549 Art gebildete Ansicht von den Urkräften und Urbestandtheilen des Alls, in der zuletzt doch der dualistische Zug stark überwiegt, schwebt dem Dichter vor, wo er in gehobener Stimmung von der endlichen Bestimmung der Seele des Menschen redet. Dem „Aether" wird sich die vom Leibe getrennte Seele gesellen. Es ist indessen nicht immer die philosophisch-dichterische Phantasie, die sich in solchen Ausblicken ergeht. Bisweilen gesellt sich ihr und vertritt sie, nur äusserlich ähnlich, aber zu gleichem Ziele führend, eine volksthümlichere Anschauung. Wenn hie und da der Aether, der lichte Luftraum oberhalb der Wolken, nur als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen bezeichnet wird[3], scheint die mehr theologische als philosophische Vorstellung vorzuwalten, dass nach dem Tode die frei gewordene Seele zu dem Sitze der Götter[4], den man längst nicht mehr auf dem Olymp, sondern im „Himmel" oder eben im Aether suchte, aufschweben werde. In keinem anderen Sinne wird in einem der unter Epicharms, des philosophie-

---

[1] *Troad.* 877 ff. Die Luft, Zeus benannt und identisch mit dem νοῦς βροτῶν, kann nur aus den Lehren des Diogenes entnommen sein. Diels, *Rhein. Mus.* 42, 12.

[2] Diog. Apoll. *fr.* 3; 4; 5 (Mull.). Die Seele ist ἀήρ θερμότερος τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ εἶμεν, wiewohl kälter als die Luft die παρὰ τῷ ἡλίῳ ist. *fr.* 6. Also dem αἰθήρ verwandter als dem ἀήρ (αἰθήρ und ἀήρ damals schon oft verwechselt; bei Euripides z. B. *fr.* 944 αἰθήρ statt ἀήρ).

[3] *Suppl.* 1148 αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη κτλ. Elektra sucht den todten Vater im Aether: *El.* 59. Ein Sterbender: πνεῦμ' ἀφεὶς εἰς αἰθέρα *fr.* 971 (anders *Or.* 1086 f.). Auch *Suppl.* 532—537 (dem Epicharm nachgeahmt) ist doch wohl nur von dem αἰθήρ als Wohnplatz, nicht als dem wesensgleichen Urelement der Seele, die Rede.

[4] αἰθὴρ οἴκησις Διός Eurip. *fr.* 487 (Melanippe).

kundigen sicilischen Komikers, Namen überlieferten Sprüche dem Frommen verheissen, dass er im Tode kein Uebel erleiden werde, denn sein „Geist“ werde dauernd „im Himmel“ verweilen[1]. Frühzeitig muss diese in den Grabgedichten späterer Zeit so häufig hervortretende Vorstellung in Athen volksthümliche Verbreitung gefunden haben, wenn doch bereits ein vom Staate selbst den im Jahre 432 vor Potidäa gefallenen Athenern gewidmetes Grabepigramm die Ueberzeugung, dass die Seelen dieser Tapferen „der Aether“ aufgenommen habe, wie die Erde ihre Leiber, wie eine allgemein zuge-550 standene Meinung gelassen aussprechen kann[2]. Auch die Grundbegriffe populärer Seelenkunde konnten zu gleichen Gedanken führen. Von jeher hatte dem Volksglauben die Psyche, vom Hauch und Athem benannt, als nahe verwandt den Winden, der bewegten Luft und ihren Geistern gegolten. Leicht mochte sich die Vorstellung einstellen, dass sie, wenn sie frei über sich verfügen konnte, den verwandten Elementargeistern sich gesellen werde. Vielleicht nichts Anderes will Epicharm sagen, wenn er ein anderes Mal ausspricht, dass im Tode, bei der Sonderung des Vereinigten, ein jedes zurückkehre, woher es gekommen, der Leib zur Erde, nach oben aber, zur Höhe die Seele, die er, als ihr Wesen die ewige Bewegung andeutend, nach dem Vorgang des Xenophanes mit einem später sehr üblich gewordenen Namen als Windhauch oder bewegte Luft (πνεῦμα) bezeichnet[3].

Vielleicht aber liegt eben in dieser Benennung eine Andeutung, dass auch diesem Dichter schon die Menschenseele

---

[1] Epich. *fr. inc.* 7 p. 257 Lor.

[2] *C. I. A.* 1, 442: αἰθὴρ μὲμ ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώ[ματα δὲ χθὼν] τῶνδε —.

[3] συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, γᾶ μὲν ἐς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν. Epich. bei Plut. *consol. ad Apoll.* 110 A. (Epich. *fr. inc.* 8). πνεῦμα als allgemeine Bezeichnung der ψυχή auch bei Epich. *fr. inc.* 7. Man wird für diesen später (unter stoischem Einfluss) so verbreiteten Sprachgebrauch keinen älteren Vertreter auffinden können als den Xenophanes, der πρῶτος ἀπεφήνατο ὅτι ἡ ψυχὴ πνεῦμα

zu dem Aether, der sie nach ihrer Befreiung vom Leibe aufzunehmen bestimmt ist, in innerlicher Beziehung und Verwandtschaft stehe. Und auch von dieser Seite könnte — wie andererseits von der eben betrachteten volksthümlicheren Vorstellung — Euripides angeregt worden sein[1], der physiologischen 551 Theorie des Diogenes die eigenthümliche Gestaltung zu geben, die wir bei ihm antreffen. Die Seele hat ihm Theil an der Natur des Aethers. Mehr noch aber bedeutet es, dass der

(Laert. Diog. 9, 19). Epicharm konnte hierin dem Xenophanes (dessen Schriften er kannte: Aristot. *metaph.* 1010 a, 6) folgen. Dann auch Euripides: *Suppl.* 534. πνεῦμα ist der Name des ἀήρ, insofern er bewegt ist. (ὑποληπτέον, εἶναι σῶμα τὸν ἀέρα), γίνεται δὲ πνεῦμα κινηθείς. οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι πνεῦμα ἢ κινούμενος ἀήρ. Hero μηχαν. σύντ. p. 121 (ed. Diels, Sitzungsber. Berl. Akad. 1893), nach Straton. Die Seele heisst ein πνεῦμα eben darum, weil sie das aus sich selbst stets Bewegte (das Princip der Bewegung) ist: als welches sie schon dem Alkmaeon (dann dem Plato) und vorher schon dem Pythagoras (s. oben p. 162), in anderer Weise auch dem Heraklit und dem Demokrit gegolten hatte. Der allgemeine ἀήρ und das Seelen-πνεῦμα (ἀήρ die äussere Luft, πνεῦμα die Luft, die im Inneren des Menschen wohnt: [Hippocrat.] π. φυσῶν I 571 f. ed. Kühn, in dem aus Diog. Apollon entlehnten Abschnitt) sind, wenn man die Bezeichnungen eigentlich nimmt, als wesensgleich zu denken, auch der ἀήρ (und dann der αἰθήρ als ein höherer ἀήρ) als seelenhaft, seelisch belebt. So hat es jedenfalls schon Diogenes von Apollonia gemeint.

[1] Mehrfache Berührung des Euripides mit epicharmischen Versen weist nach Wilamowitz, *Eurip. Herakles* 1, 29. Dass Euripides die epicharmischen Dichtungen kannte und nach ihrem philosophisch betrachtenden Gehalt schätzte, steht danach fest. Doch sollen alle Anspielungen des Euripides sich nur auf die (oder eine der) Fälschungen unter Epicharms Namen beziehen, deren das Alterthum mehrere kannte. Der Grund, der für diese Behauptung angeführt wird: „Komödien hat Euripides nicht citirt“ ist nichts als eine petitio principii. Attische zeitgenössische Komödien mag Eur. nicht „citirt“ haben; ob er es mit dem gedankenreichen sicilischen Komiker, den Aristoteles, selbst Plato (*Gorg.* 505 E, namentlich *Theaetet.* 152 E) zu berücksichtigen nicht verschmähen, ebenso hielt, steht eben zur Frage; mit einer beweislosen Verneinung dieses Obersatzes ist nichts ausgerichtet. — Uebrigens wären das Fälscher einer ganz einzigen species, die Perlen, wie das (von Euripides nachgeahmte) νᾶφε καὶ — oder νόος ὁρῇ — lieber unter fremdem als unter eigenem Namen hätten ausgehen lassen wollen. Die Bruchstücke der wirklich dem Epicharm untergeschobenen Πολιτεία bei Clemens (*Strom.* 5, 605 A/B Lor. p. 297) zeigen eine ganz andere Prägung.

Aether Theil hat an der Natur und wahren Wesenheit der Seele, an Leben, Bewusstsein, Denkkraft. Beide sind Eines Geschlechts. Der Aether wird dem Dichter — und hier ist der Einfluss der durch Diogenes erneuten Speculation des Anaximenes nicht zu verkennen[1] — zu einer wahren Lebensluft, einem Alles umfluthenden Seelenelement, nicht nur zum Träger des „Geistes“, sondern zum Allgeist selber. Die Vorstellung von ihm verdichtet sich zu halbpersönlicher Gestaltung; er wird mit dem Namen der höchsten Gotteskraft Zeus be-552 nannt[2], wie von einem persönlichen Gotte redend, nennt ihn der Dichter „unsterblich“[3]. Und der Menschengeist, wesensgleich dem Allgotte und Allgeist, erscheint, wie es bei Diogenes ausgesprochen war[4], als ein Theil dieses Gottes und Allverstandes. Gott ist der Geist, und der Geist und Verstand in uns, so spricht es der Dichter deutlich aus, ist Gott[5]. Im Tode wird, nach der Trennung von den irdischen Elementen, der Geist, das Pneuma des Menschen, zwar „nicht leben“ in der Weise, wie es in dem Sonderdasein des Einzelmenschen

[1] Weniger passend lässt sich an Archelaos als Vorbild des Euripides denken: der, in seiner Vermittlung zwischen Anaxagoras und Diogenes, den νοῦς von der Mischung des Stofflichen (oder dem ἀήρ) nicht trennte, aber doch unterschied, während dem Dichter αἰθήρ und Geist eines sind.

[2] αἰθήρ = Zeus: *fr.* 941. αἰθήρ — — Ζεὺς ὃς ἀνθρώποις ὀνομάζεται. *fr.* 877. Daher der Aether κορυφὴ θεῶν heisst *fr.* 919. — Ebenso ist dem Diogenes Apoll. die Luft der Gott (Cic. *nat. d.* I. § 29), Zeus: Philodem. π. εὐσ. p. 70 Gomp. Bei Eurip. *fr.* 941: τὸν ὑψοῦ τόνδ᾽ ἄπειρον αἰθέρα καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ᾽ ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις — ist der αἰθήρ nicht verwechselt mit ἀήρ (τὸν ὑψοῦ passt nur auf αἰθήρ im eigentlichen Sinn), aber er fliesst mit ἀήρ zusammen (— ὑγραῖς ἐν ἀγκ. kann von αἰθήρ im eigentlichen Sinne nicht gesagt werden), ganz so wie der ἀήρ des Diogenes auch den αἰθήρ mit umfasst. (Denn der heisse ἀήρ παρὰ τῷ ἡλίῳ, *fr.* 6, ist eben der αἰθήρ und so im Grunde auch schon der warme ἀήρ in uns.)

[3] —εἰς ἀθάνατον αἰθέρ᾽ ἐμπεσών *Hel.* 1015.

[4] ὁ ἐντὸς ἀήρ (der allein αἰσθάνεται, nicht die Sinne) μικρὸν μόριον ὢν τοῦ θεοῦ: Diog. bei Theophrast. *de sensib.* 42.

[5] Die Lebensluft, oder Zeus, ist νοῦς βροτῶν. *Troad.* 879. Und umgekehrt, der νοῦς in jedem von uns ist nichts Anderes als der Gott: *fr.* 1018.

gelebt hatte, aber es wird „unsterbliches Bewusstsein behalten", indem es in den unsterblichen Aether eingeht, mit dem Alllebendigen und Allvernünftigen sich verschmilzt[1]. Keiner der Physiologen, denen die gleiche Vorstellung einer die persönliche Unsterblichkeit des Einzelnen ausschliessenden Unvergänglichkeit des im Menschen lebendigen Allgemeinen vorschwebte, 553 hat seine Meinung so bestimmt ausgesprochen wie dieser philosophische Laie.

Auf der Höhe dieser pantheistischen Erhabenheit der Anschauung sich zu erhalten, mag der Wunsch des Dichters gewesen sein. Er musste doch im eigenen, vieles umfassenden, nichts in dauernder Umarmung festhaltenden Geiste die Wahrheit des protagoreischen Satzes, dass jede Behauptung ihr gleichberechtigtes Gegentheil aufrufe[2], zu oft erfahren, um irgend einer Meinung zu jeder Zeit anhängen zu können. Vom Tode und dem, was hinter ihm sich aufthun mag, hat doch Niemand eine Erfahrung[3]. Es mag sein, dass völliges Versinken ins Nichts erfolgt, der Todte ganz zunichte wird[4]. In

[1] ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών. *Hel.* 1013 ff. — Vieldeutig sind einige Stellen, an denen der Sterbende bezeichnet wird als abscheidend, εἰς ἄλλο σχῆμα βίου (*Med.* 1026), ἐς ἄλλας βιότου μορφάς (*Ion.* 1070), in ἕτερον αἰῶνα καὶ μοῖραν (*Iph. Aul.* 1504). Es mag aber überall an ein persönliches Fortleben in einem Todtenreiche gedacht sein: wiewohl die Ausdrücke, wenn sie weiter nichts besagen wollen, merkwürdig prägnant gewählt sind. Man wird sich dabei (namentlich bei dem Verse der *Med.* 1026) erinnern der merkwürdigen Verse des Isokrateers Philiskos bei Plut. *v. X or.* p. 243, 60 West.: τῷ γὰρ ἐς ἄλλο σχῆμα μεθαρμοσθέντι καὶ ἄλλοις ἐν κόσμοισι βίου σῶμα λαβόνθ' ἕτερον — vom verstorbenen Lysias gesagt. Aber hier scheint doch wirklich auf eine Metempsychose angespielt zu werden, was dem Euripides schwerlich zugetraut werden darf.

[2] Eur. selbst eignet ihn sich an, *fr.* 189 (Antiope), und bestätigt ihn durch so viele λόγων ἅμιλλαι, in denen er mit gleicher Scheinbarkeit die entgegengesetzten Meinungen über Eine Sache zum Ausdruck kommen lässt.

[3] ἀπειροσύνη ἄλλου βιότου u. s. w. *Hippol.* 190—196. τὸ ζῆν γὰρ ἴσμεν, τοῦ θανεῖν δ' ἀπειρίᾳ πᾶς τις φοβεῖται φῶς λιπεῖν τόδ' ἡλίου. *fr.* 816, 10 f. (*Phoinix*).

[4] Der Todte γῆ καὶ σκιά: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει *fr.* 532 (vgl.

der Unvergänglichkeit des Menschengeschlechtes mag der grosse Name, der Nachruhm grosser Thaten unsterblich fortbestehen[1]. Ob sonst noch, in einer Geisterwelt, sich ein Rest des Lebens erhält, wer weiss es? Kaum sollte man es wünschen[2]. Das ist ja das Tröstliche am Tode, dass er aller 554 Empfindung, und so auch allem Leid und Kummer, ein Ende macht. Wir dürfen uns nicht beklagen, wenn, den Ernten gleich, die sich im Laufe der Jahre folgen, ein Geschlecht der Menschen nach dem anderen aufblüht, welkt und dahingerafft wird. So ist der Lauf der Natur geordnet, und nichts darf uns schrecken, was ihre Gesetze nothwendig machen[3].

---

fr. 533. 534). τὸ μὴ γενέσθαι τῷ θανεῖν ἴσον· ὥσπερ οὐκ ἰδοῦσα φῶς weiss die Gestorbene nichts von sich und ihrem Leiden. *Troad.* 632—644 (oft in Consolationen nachgeahmter locus. *Axioch.* 365 D; Plut. *cons. ad Apoll.* 15).

[1] φήμη τὸν ἐσθλὸν κἂν μυχοῖς δείκνυσι γῆς *fr.* 865. ἀρετὴ δὲ κἂν θάνῃ τις οὐκ ἀπόλλυται, ζῇ δ' οὐκέτ' ὄντος σώματος — *fr.* 734. Vgl. *Androm.* 761 ff. Beim Opfertode der Makaria weiss der Chor, *Heraclid.* 620 ff., nur den Ruhm, der sie erwarte, zum Troste vorzubringen: οὐδ' ἀκλεής νιν δόξα πρὸς ἀνθρώπων ὑποδέξεται.

[2] Makaria, freiwillig in den Tod gehend, — εἴπερ δὴ κατὰ χθονός· εἴη γε μέντοι μηδέν. εἰ γὰρ ἕξομεν κἀκεῖ μερίμνας οἱ θανούμενοι βροτῶν, οὐκ οἶδ' ὅποι τις τρέψεται· τὸ γὰρ θανεῖν κακῶν μέγιστον φάρμακον νομίζεται. *Heracl.* 592 ff. — *fr.* 916.

[3] *fr.* 757 (das in V 5 ff. gegebene Gedankenbild wird homiletisch ausgeführt bei Epiktet, *diss.* II 6, 11—14). *Androm.* 1242 ff.

Plato.

Der Unsterblichkeitsgedanke, in theologischer oder in 555 philosophischer Fassung, war in jenen Zeiten kaum hie und da einzeln in Laienkreise eingedrungen. Sokrates selbst, der auf solche Fragen nach dem Unerforschlichen sich keiner anderen Antwort rühmen wollte, als die Mehrzahl seiner Mitbürger aus Urväterweisheit bereit hielt, weiss da, wo er bei Plato sich in seiner unverstellten schlichten Tüchtigkeit geben darf, in der „Apologie", wenig von einer Hoffnung auf ewiges Leben der Seele zu sagen. Entweder, meint er, bringe der Tod dem Menschen volle Bewusstlosigkeit, wie ein traumloser Schlaf, oder einen Uebergang der Seele in ein anderes Leben, in dem Seelenreiche, das nach seinen Andeutungen mit dem homerischen Hades weit mehr Aehnlichkeit zu haben scheint, als mit den schimmernden Phantasieländern der Theologen und theologisirenden Dichter[1]. Beide Möglichkeiten nimmt er getrost hin, auf die Gerechtigkeit der waltenden Götter bauend[2], und blickt nicht nach Weiterem aus. Wie sollte er sicher wissen, was Niemand weiss?[3]

Mit gleicher Gelassenheit mag die Mehrzahl auch der Gebildeten (die damals aus der Menge sich auszusondern an-

---

[1] Plato, *Apolog.* cap. 32 ff.
[2] *Apol.* 41 C/D.
[3] *Apol.* 29 A/B; 37 B.

fingen) das Unbekannte haben dahingestellt sein lassen[1]. Plato
556 versichert, es sei zu seiner Zeit eine verbreitete Volksmeinung gewesen, dass der ausfahrende Seelenhauch des Sterbenden vom Winde, besonders wenn er gerade im Sturme daherfuhr, ergriffen, zerstreut, ins Nichts zerblasen werde[2]. Sonst schwebt dem Altgläubigen wohl, wenn sein Ende herannaht, der Gedanke an das vor, was jenseits der Schwelle des Todes seiner Seele warten könnte[3]. Aber der Gedanke an ein ewiges, endloses wie anfangsloses Leben seines Seelengeistes kam ihm gewiss nicht. Plato selbst lässt uns erkennen, wie fremd eine derartige Vorstellung auch solchen Männern war, die philosophischen Untersuchungen mit Verständniss folgen konnten. Gegen Ende der langen Unterredung über den besten Staat fragt sein Sokrates ziemlich unvermittelt den Glaukon: ist dir nicht bewusst, dass unsere Seele unsterblich ist und nie

---

[1] Xenophon, *Cyrop.* 8, 7, 17 ff. lässt den sterbenden Cyrus den Glauben, dass die Seele den Leib überdauere, mehr aus Volksglauben und Seelencult als aus halbphilosophischer Betrachtung (§ 20) rechtfertigen (vgl. I 277, 2). Dann aber lässt er es dennoch ganz gelassen unentschieden, ob denn nun die Seele den Leib verlasse und weiterlebe, oder ob μένουσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι συναποθνήσκει (§ 22). In jedem der beiden Fälle werde er nach dem Tode μηδὲν ἔτι κακὸν παθεῖν: § 27. — Aristot. σοφ. ἔλ. 17 p. 176 b, 16: πότερον φθαρτὴ ἢ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ τῶν ζῴων, οὐ διώρισται τοῖς πολλοῖς. in dieser Frage ἀμφιδοξοῦσι sie.

[2] Plato, *Phaedon* 70 A; 77 B; 80 D. Diese Vorstellung der πολλοί und der παῖδες sieht freilich eher aus wie ein Aberglaube als wie eine Leugnung der substantiellen Fortdauer der ψυχή (wie es Plato darstellt). Die Seele als Windgeist ist uns schon vielfach begegnet; fährt sie aus ihrem Leibe, so reissen die anderen Seelenwindgeister sie mit sich fort (vgl. I 10, 1), sonderlich wenn die Bewegung des Windes heftig ist. (Wenn Einer sich aufhängt, entsteht nach deutschem Glauben Sturmwind: Grimm, *D. Mythol.*[4] 528, vgl. Mannhardt, *German. Myth.* 270 Anm. Das heisst wohl, das wüthende Heer, die personificirten Sturmgeister [Grimm 526; vgl. Anhang 3], kommen und reissen die arme ruhelose Seele an sich.)

[3] Vgl. Plato, *Rep.* 1, 330 D/E. — Ausgeführteres von diesen Dingen in der Rede gegen Aristogeiton [Demosth. XXV] §§ 52. 53. Dies ist trotz der populären Fassung nicht ohne Weiteres als allgemeiner Volksglaube anzusprechen: der Verfasser dieser Rede ist Orpheusgläubiger, wie er selbst § 11 verräth.

zu Grunde geht? Da, heisst es, blickte ihn Glaukon verwundert an und sagte: nein, wahrhaftig, das ist mir nicht bewusst; kannst denn Du dergleichen behaupten?[1]

Ein paradoxer Einfall scheint dem, theologischer Seelenlehre Fernstehenden die Annahme, dass die Seele des Menschen ewig und unvergänglich sein möge. Wenn in späteren 557 Zeiten das anders wurde, so hat dazu Niemand stärker und dauernder gewirkt, als der grosse Denker und Dichter, der den theologischen Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit mitten im Herzen der Philosophie anpflanzte, und, wenn er ihn so den Philosophen vertraut machte, den Theologen tiefer begründet zurückgab, ihn zugleich weit über die Schranken der Schule oder der Secte hinaustrug, so weit wie seine nie veraltenden Schriften wirkten, die nicht der Schulstube, sondern der höchsten Literatur des Griechenthums und der Menschheit angehören. Es ist unberechenbar, wie viel, seit sie entstanden sind, Platos Dialoge zur Kräftigung, Verbreitung und bestimmenden Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens, wechselnd im Laufe der Jahrhunderte, aber ununterbrochen bis in unsere Zeit, gewirkt haben.

2.

Plato hat nicht von jeher den Unsterblichkeitsgedanken bei sich gehegt. Mindestens sehr im Hintergrunde seines Denkens und Glaubens muss dieser Gedanke gestanden haben, solange er selbst die Welt aus dem Gesichtspunkte eines wenig weitergebildeten Sokratismus betrachtete. Nicht nur seinen Sokrates lässt er damals (in der Apologie) ohne jeden Anklang an eine Ueberzeugung von unvergänglicher Lebenskraft seiner Seele in den Tod gehen; auch in dem ersten, noch in dem Boden sokratischer Lebensweisheit wurzelnden Entwurfe seines Staatsideals wird der Unsterblichkeitsglaube nicht zugelassen, ja ausgeschlossen[2].

---

[1] Plato, *Rep.* 10, 408 D.

[2] Dass in der Πολιτεία zwei wesentlich verschiedene Entwicklungs-

558 Es scheint, dass die höchste Vorstellung von Wesen und Würde, Herkunft und über alles Zeitmaass hinaus sich in die

stufen der platonischen Lehre nur äusserlich verbunden übereinander gestellt sind, dass im Besonderen, was von V 471 C bis zum Schluss des 7. Buches von den φιλόσοφοι, ihrer Erziehung und Stellung im Staate (und ausserhalb des Staatswesens) gesagt wird, als ein Fremdartiges, anfangs nicht Vorausgesetztes und ursprünglich nicht im Plan des Ganzen Liegendes nachträglich hinzugekommen ist zu der völlig abgeschlossenen Ausmalung der καλλίπολις, die in B. II—V 471 C geschildert wird — das scheint mir aus aufmerksamem und unbefangenem Studium des gesammten Werkes unverkennbar sich zu ergeben und durch Krohn und Pfleiderer vollständig bewiesen zu sein. Dass der erste Entwurf eines Staatsideals dem Plato selbst als eine abgeschlossene Arbeit galt (die wohl auch bereits für sich veröffentlicht war: Gellius 14, 3, 3), beweist der Eingang des *Timaeos*. Hier wird (unter Voraussetzung einer ganz anderen Einkleidung des Dialogs und ganz anderen Einleitung, als uns jetzt in I cap. 1—II cap. 9 vorliegt) der Inhalt der Untersuchung in der Πολιτεία von II cap. 10 bis genau zu V 450 C recapitulirt und ausdrücklich bemerkt (p. 19 A/B), bis dahin und nicht weiter sei „gestern" das Gespräch gegangen. Die Stufen der Ausbildung des ganzen Werkes scheinen sich folgendermaassen von einander abzusetzen. 1) Entwurf des Staates der φύλακες (kurz gesagt), eingekleidet in ein Gespräch zwischen Sokrates, Kriton, Timaeos, Hermokrates und einem weiteren Genossen; inhaltlich (abgesehen von der Einleitung) wesentlich übereinstimmend mit *Rep.* II cap. 10 bis V 460 C. 2) Fortsetzung dieses Entwurfes durch die Erzählung von Altathen und den Atlantikern. Deren Vollendung wurde, weil mittlerweile die Πολιτεία selbst weitergeführt worden war, verschoben, die Ausführung des Timaeos über die Welterschaffung sehr locker in den angelegten, jetzt frei verfügbaren Rahmen (erst spät) eingefügt, die Rahmenerzählung, in Τίμαιος und Κριτίας, aber niemals zu Ende geführt. 3) Fortführung des ersten Entwurfes noch wesentlich nach den ursprünglichen Grundsätzen, *Rep.* V 460 D—471 C (hier auch 466 E ff. eine kurze Ausführung über das Verhalten der Stadt im Kriege, als Ersatz für die im Τίμαιος beabsichtigte genauere Ausmalung dieses Gegenstandes [*Tim.* 20 B f.]); VIII. IX (grösstentheils) X, zweiter Theil (p. 608 C ff.). 4) Krönung des ganzen Gebäudes durch die freilich in den älteren Theilen der Anlage nicht vorausgesetzte, in Wahrheit jene älteren Theile in ihrer unbedingten Geltung und Selbstgenugsamkeit aufhebende, nicht nur sie ergänzende Einführung der φιλόσοφοι und ihrer Art der „Tugend": V 471 C—VII extr.; IX 580 D bis 588 A; X, erster Theil (bis 608 B). — Zuletzt Redaction des Ganzen; Vorausschickung (nicht nothwendig erst zur Zeit des letzten Abschlusses) der neuen Einleitung, I cap. 1 bis II cap. 9; nothdürftige Ausgleichung der disparaten Bestandtheile durch einzelne kleine Verweisungen, Einschränkungen u. dgl.; auch wohl sprachliche Revision und

Ewigkeit erstreckender Bestimmung der Seele Plato erst ge-559 wann, als die grosse Wendung seiner Philosophie sich vollendete. Ueber der Welt der im Ab- und Zuströmen des Werdens schwankenden, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, deren unfassbare Wesenlosigkeit er dem Heraklit preisgab, erhob sich ihm, was sein eigenstes Verlangen forderte und die

---

Glättung des Ganzen. — Dieses Ganze verräth seine Entstehung durch Ueberwachsen eines ersten Planes durch einen aus der fortschreitenden Entwicklung des Verfassers selbst entsprungenen zweiten Plan noch deutlich genug. Plato konnte gleichwohl beanspruchen, dass man das ganze Gebäude trotz der vielfachen An- und Ausbauten in einem abweichenden Style, so wie er es schliesslich (als ein merkwürdiges Denkmal der Wandlungen seines eigenen Denkens) hingestellt hat, als eine Einheit gelten lasse, weil er doch, selbst auf der sublimsten Höhe der Mystik, in VI und VII, den Unterbau der καλλίπολις in II—V keineswegs verwerfen will, sondern nur ihn eben zu einem (freilich ursprünglich nicht als solchen gedachten und bezeichneten) Unterbau herabsetzt, der sogar für die mystische Spitze die einzig ermöglichende Voraussetzung bleibt, und für die grosse Mehrheit der Bürger der καλλίπολις (denn der φιλόσοφοι werden immer nur ganz wenige sein) seine Geltung, als eine Erziehungsanstalt für die Darstellung der bürgerlichen Tugenden, behalten soll. — In dem ersten Entwurf nun ist von einer eigentlich so zu nennenden Unsterblichkeitslehre keine Spur zu finden, und auch die populärere Gestaltung des Glaubens an Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes hat dem Plato dort mindestens keine Wichtigkeit und erhebliche Bedeutung. Was nach dem Tode kommen möge, sollen die φύλακες nicht beachten (III. cap. 1 ff.); zu zeigen, dass die δικαιοσύνη in sich selbst ihren Lohn trage, ist Hauptaufgabe, die Belohnungen, die nach dem Tode ihr in Aussicht gestellt werden, werden nur ironisch erwähnt, II 363 C/D (366 A/B). Sokrates will ohne solche Hoffnungen auskommen: 366 E ff. Die ἀθανασία ψυχῆς wird, wie ein Paradoxon, erst X 608 D eingeführt (in der Fortführung des ersten Entwurfes) und zu beweisen versucht, und nun ergiebt sich denn auch die Wichtigkeit der Frage nach dem, was nach dem Tode der Seele warte (614 A ff.), und die Nothwendigkeit, nicht für dieses kurze Leben, sondern ὑπὲρ τοῦ ἅπαντος χρόνου zu sorgen (608 C), wovon in III—V keine Rede war noch sein konnte. Endlich in VI. VII ist die Unvergänglichkeit der Seele in ihrer sublimsten Form Voraussetzung. Es ist klar, dass Platos eigene Ansichten in diesem Punkte im Lauf der Zeit Wandlungen durchgemacht haben, die sich in den verschiedenen Schichten der Πολιτεία auch nach deren Schlussredaction noch abspiegeln (vgl. Krohn, *Der Platon. Staat* p. 265; Pfleiderer, *Platon. Frage* [1888] p. 23 f.; 35 ff.).

sokratische Forschung nach begrifflichem Wissen als ihren realen Gegenstand bereits vorauszusetzen schien, — eine Welt des unentstandenen, unvergänglichen, unveränderlichen Seins, aus der alle Erscheinung dieser unteren Welt, was sie an Sein in sich hat, zu Lehen trägt. Selbst bleibt das Sein, die Gesammtheit der Ideen, unvermischt mit dem Werdenden und 560 Vergehenden, wie ein höchstes Ziel, ein oberster Zweck über jenem schwebend, das ihm zustrebt, nach der vollen, unbedingten Fülle des Seins sich emporsehnt[1]. Nicht in dem Flusse der Erscheinungen, ausserhalb dessen es sich erhält, ist dieses ewige Sein zu ergreifen; nicht der trügerischen, unstät wechselnden Wahrnehmung der Sinne stellt es sich dar, noch der „Meinung", die sich auf ihr begründet; einzig von der Vernunfterkenntniss, ohne alle Mitwirkung der Sinne, kann es erfasst werden[2]. Ausserhalb des Denkens und Wissens der Seele besteht diese Welt ewig gleich sich bleibender Wesenheiten; aber sie entdeckt sich dem Menschen doch erst in der Thätigkeit seines Denkens[3], und zugleich entdeckt sich ihm eine höchste Kraft seiner Seele, das Vermögen, nicht nur wesenlose Allgemeinbegriffe aus der Vielheit der Erscheinungen bei sich abstrahirend zu bilden, sondern über alle Erfahrung

---

[1] Die Erscheinung βούλεται, ὀρέγεται, προθυμεῖται εἶναι was ihre Idee ist. *Phaedon* 74 D; 75 A; 75 B. Die Ideen als Zweckursachen, wie der göttliche νοῦς des Aristoteles, der selbst unbewegt κινεῖ ὡς ἐρώμενον (wie der Stoff ein Verlangen nach der Form, das Mögliche nach dem Wirklichen hat). Festgehalten hat freilich Plato diese Weise, den Zusammenhang zwischen Erscheinung und unbewegter Idee zu verdeutlichen mehr als zu erklären, nicht.

[2] νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν *Tim.* 27 D. οὐ οὔποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ *Phaedon* 79 A. αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ φαίνεταί περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν *Theaet.* 185 D.

[3] Das *prius* ist dem Menschen eigentlich die Wahrnehmung seiner eigenen Geistesthätigkeit in der νόησις μετὰ λόγου als einem von der δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου wesentlich verschiedenen Verhalten, und erst von hier aus führt ein Schluss zu der Annahme des Seins der νοούμενα. *Tim.* 51 B—52 A. Die Idee ist es, die wir im Begriff ergreifen, αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι (*Phaedon* 78 D).

hinaus mit unfehlbarem Wissen[1] in ein jenseitiges Reich bleibenden, allerrealsten Seins selbständig sich aufzuschwingen. Die höchste Kraft des Menschen, die Seele seiner Seele, ist nicht eingeschlossen in diese Welt, die unstät die Sinne umfluthet. Wie die letzten Ziele ihrer Betrachtung ist die Seele selbst nun erhöhet, erst drüben kann sie die würdige Bethätigung 561 ihrer Lebenskraft finden. Sie gewinnt eine neue Würde, eine priesterliche Hoheit, als die Mittlerin zwischen den zwei Welten, denen beiden sie angehört.

Die Seele ist ein rein geistiges Wesen; von dem Materiellen, als dem „Orte", in dem das Werdende zu trüben Nachbildern des Seins ausgeprägt wird, ist nichts in ihr[2]. Körperlos ist sie; sie gehört dem Reiche des „Unsichtbaren" an, das in dieser immaterialistischen Lehre als das allerrealste gilt, realer als die wuchtigste Materie[3]. Sie ist nicht eine der Ideen, vielmehr hat sie, scheint es, an einer Idee, der Idee des Lebens, nicht anders Theil[4], als sonst die Erscheinungen an ihren Ideen. Aber sie steht dem gesammten Reiche der ewigen Ideen näher als irgend sonst etwas, was nicht selbst Idee ist, sie ist der Idee unter den Dingen der Welt am „ähnlichsten"[5].

Aber sie hat auch am Werdenden Theil. Sie kann nicht, gleich den Ideen, in unveränderter Jenseitigkeit verharren. Auch sie stammt aus jenem Lande jenseits der Erscheinung. Sie war

---

[1] Die ἐπιστήμη, welche allein die διαλεκτική giebt (*Rep.* 7, 533 D. E) ist ἀναμάρτητος. *Rep.* 5, 477 E.

[2] Von den drei εἴδη oder γένη, dem ὄν, dem γιγνόμενον, und dem ἐν ᾧ γίγνεται (der χώρα): *Tim.* 48 E f. 52 A. B. D, ist jedenfalls das Dritte der Seele ganz fremd. Wie die Weltseele (*Tim.* 35 A), mit der sie gleich gemischt ist (41 D), ist auch die Einzelseele ein Mittleres zwischen dem ἀμερές der Idee und dem κατὰ τὰ σώματα μεριστόν, an Beiden theilhabend.

[3] Wahres, unveränderliches Sein hat nur das ἀειδές und darum auch die Seele. *Phaedon* 79 A f.

[4] *Phaedon* cap. 54—56.

[5] ὁμοιότερον ψυχὴ σώματός ἐστι τῷ ἀειδεῖ (und d. i. τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι: 79 E) *Phaedon* 79 C. τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον ψυχή: 80 A/B.

von jeher, ungeworden[1], gleich den Ideen, gleich der allge-
562 meinen Seele der Welt, der sie verwandt ist[2]. Sie ist „älter als der Leib“ [3], mit dem sie sich verbinden muss, mit dessen Entstehung sie nicht etwa gleichzeitig selbst entsteht, sondern nur aus ihrem Geisterdasein in das Reich der Materie und des Werdens gezogen wird. Im „Phaedros“ erscheint dieser „Sturz in die Geburt“ als die nothwendige Folge eines intellectuellen Sündenfalles, der sich in der Seele selbst vollzieht[4]. Im „Timaeos“ muss, in der Betrachtung des Gesammtlebens im Organismus der Welt, auch die Beseelung der lebenden Wesen aus dem Plane, nicht aus einem Abfall von dem Plane des Weltbildners erklärt werden[5]. Die Seele erscheint dort von

---

[1] ἀγένητον. *Phaedr.* cap. 24 (schlechtweg ἀΐδιος: *Rep.* 10, 611 B). Die Seelenerschaffung im Timaeos soll jedenfalls nur den Ursprung des Seelischen vom δημιουργός (nicht das zeitliche Werden der Seele) bedeuten (s. Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* I 1, 275 ff.). Ob Plato, wo er von der Präexistenz der Seelen redet, allemal an anfangloses Dasein der Seelen denkt, ist freilich nicht auszumachen.

[2] Wie das Verhältniss der Einzelseelen zu der Seele des All zu denken sei, ist weder aus der mythischen Darstellung des „Timaeos“ noch aus der kurzen Bemerkung im *Philebos* 30 A zu entnehmen, dass die Seele unseres Leibes „entnommen“ sei aus der Seele des σῶμα τοῦ παντός. Die Fiction einer „Weltseele“ dient eben in Wahrheit anderen Zwecken als dem der Ableitung der Einzelseelen aus einem gemeinsamen Urgrunde.

[3] *Tim.* 24 C. *Leg.* 10, 891 A—896 C.

[4] Die Seele stürzt nach der Darstellung des *Phaedon* (246 C) herunter in die Erdenwelt, wenn ὁ τῆς κάκης ἵππος, d. i. die ἐπιθυμία in der Seele nach der Erde strebt: 247 B. Also in Folge des Ueberwiegens der begehrenden Triebe. Welches aber nur eintreten kann, weil das λογιστικόν der Seele zu schwach geworden ist, um den Seelenwagen länger zu lenken, wie seine Aufgabe war. Daher die tragenden Flügel, d. h. die νόησις, dem Seelenrosse abfallen. Eine Schwächung des erkennenden Seelentheils ist also der eigentliche Grund ihres Sturzes in die Sinnlichkeit (wie denn auch je nach dem Maasse der Erkenntnissfähigkeit sich die Art der ἐνσωμάτωσις der Seelen bestimmt, die Rückkehr zum τόπος ὑπερουράνιος sich ebenfalls nach der Wiedergewinnung reinerer Erkenntniss bestimmt: 248 C ff., 249 A. C). Es ist also nicht, wie bei Empedokles, ein religiös-sittliches Vergehen, was zur Verkörperung der Seelen führt, sondern ein Verlust an Intellect, ein intellectueller Sündenfall.

[5] Die Seele wird im *Timaeos* gebildet, damit sie, einen Leib beseelend und regierend, den Bestand der Schöpfung vollständig mache: ohne die

Anfang an als dazu bestimmt, einen Leib zu beleben. Sie ist 563 nicht nur das Erkennende und Denkende mitten in der Welt des Unbeseelten, sie ist auch die Quelle aller Bewegung. Selbst von jeher bewegt, theilt sie dem Leibe, dem sie gesellt ist, die Bewegungskraft mit; ohne sie wäre in der Welt keine Bewegung und also kein Leben[1].

Sie ist aber in den Leib nur eingeschlossen wie ein fremdes Wesen. Sie ihrerseits ist des Leibes nicht bedürftig und nicht durch ihn bedingt. Sie steht als ein Selbständiges neben

---

ζῷα wäre der οὐρανός (das Weltall) ἀτελής. *Tim.* 41 B ff. Nach dieser teleologischen Begründung des Daseins der Seelen und ihrer ἐνσωμάτωσις würde eben dies, ihre ἐνσωμάτωσις, im ursprünglichen Plane des δημιουργός liegen und überhaupt kein Anlass zur Erschaffung der Seelen (durch den δημιουργός und die Untergötter) sein, wenn sie nicht zur Belebung von ζῷα und Verbindung mit σώματα bestimmt wären. Hienach ist es offenbar inconsequent, wenn nun doch die Aufgabe der Seelen sein soll, möglichst bald und möglichst vollständig aus der Leiblichkeit auszuscheiden und zu leiblosem Leben zurückzukehren: 42 B—D. Dies ist ein Rest der alten theologischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele zu einander, die im *Phaedon* (und sonst überall bei Plato) unverhüllt besteht, mit seiner ganzen Ethik und Metaphysik aber viel zu fest verwachsen war, als dass sie nicht selbst da, wo er, wie im *Timaeos*, den Physiologen hervorkehren möchte, unberechtigter Weise dennoch hervorbrechen sollte.

[1] *Phaedr.* 245 C—246 A. Die Seele τὸ αὐτὸ κινοῦν, und zwar stets, ἀεικίνητον; sie ist τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως (der Leib scheint nur sich selbst zu bewegen, was ihn bewegt, ist die Seele in ihm: 246 C). Verginge die Seele, so müsste πᾶς οὐρανὸς πᾶσά τε γένεσις stillstehen. Die Vorstellung der „Seele" als des ἀεικίνητον war zu Platos Zeit schon eine seit alters feststehende (vgl. oben p. 259 Anm.): in der Form, in der er sie hier vorträgt (als einen Beweis für die Unvergänglichkeit der Seele), mag er sie dem Alkmaeon (Aristot. *de an.* 405 a, 20) nachgebildet haben: s. Hirzel, *Hermes* 11, 244. Bei Plato ist aber hier, wie überall im Φαῖδρος, von den Einzelseelen (ψυχή collectiver Singular) die Rede. So doch auch *Leg.* 10, 894 E ff., 896 A ff. (λόγος der Seele: ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις, sie ist die αἰτία und der Ausgang aller Bewegung in der Welt, der Grund des Lebens, denn lebendig ist, was αὐτὸ αὑτὸ κινεῖ 895 C); im Unterschied von der ψυχὴ ἐνοικοῦσα ἐν ἅπασι τοῖς κινουμένοις ist erst p. 896 E ff. von der (doppelten) Weltseele die Rede. Es giebt ja ausser in den beseelten Organismen noch viele κίνησις in der Welt.

ihm, als seine Herrin und Lenkerin[1]. Auch in ihrem Zusammenwohnen bleiben Seele und alles Unbeseelte durch eine tiefe Kluft geschieden[2]; nie verschmelzen Leib und Seele, die doch mit einander eng verklammert sind. Gleichwohl hat der Leib und seine Triebe die Macht, auf das in ihm wohnende Ewige einen starken Einfluss zu üben. Durch die Vereinigung mit dem Leibe kann die Seele verunreinigt werden; Krank- 564 heiten, wie Unverstand, wilde Leidenschaft, kommen ihr vom Leibe[3]. Sie ist nicht unveränderlich, wie die Ideen, denen sie nur verwandt, nicht gleichartig ist; vielmehr kann sie völlig entarten. In ihr Inneres dringen die bösen Einflüsse des Leibes ein; sie selbst, das ewige, immaterielle Geisteswesen, kann etwas „Körperartiges“ annehmen[4] durch so schlimme Nachbarschaft.

Sie ist an den Leib gebunden durch Triebe einer niederen Art, die sich zu der ihr allein eigenen Erkenntnisskraft gesellen. In den Anfängen seiner Speculation waren Plato die sich von einander unterscheidenden und wechselnd einander bekämpfenden oder unterstützenden Kräfte der Seele, ähnlich wie vor ihm anderen Denkern[5], als Theile ungleichen Ranges und Werthes, in der Seele des Menschen mit einander verbunden, erschienen[6]. Schon im Vorleben der Seele im Jen-

---

[1] *Phaedon* cap. 43 u. ö.

[2] ψυχή auf der einen Seite, πᾶν τὸ ἄψυχον auf der anderen: *Phaedr.* 246 B, und so überall.

[3] *Tim.* cap. 41. In Summa: κακὸς ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν (Erziehung der Seele) ὁ κακὸς γίγνεται κακός. 86 E.

[4] τὸ σωματοειδὲς ὃ τῇ ψυχῇ ἡ ὁμιλία τε καὶ ξυνουσία τοῦ σώματος — — ἐνεποίησε ξύμφυτον κτλ. *Phaedon* 81 C. 83 D.

[5] Pythagoreern: s. oben p. 170, 2. Schwerlich Demokrit (*Doxogr.* p. 390, 14). Die Dreitheilung besteht sehr wohl neben der auch vorkommenden Zweitheilung in λογιστικόν und ἀλόγιστον, dessen Theile sind eben θυμός und ἐπιθυμία.

[6] Erster Entwurf der *Republik*, II—V. Dort zwar aufs Engste verbunden mit den drei Kasten oder Ständen des Staates, aber nicht diesen zuliebe der Seele angedichtet; sondern wirklich ist die Trichotomie der Seele das Ursprüngliche, aus dem die Dreitheilung der Bürgerschaft erst

seits sieht der „Phaedros“ die Denkkraft in ihr verkoppelt mit „Muth“ und „Begierde“: diese eben sind es, welche die Seele in das Reich der Sinnlichkeit herunterziehen; untrennbar bleiben die drei Theile auch in dem ewigen Leben vereinigt, das der Seele nach ihrer Lösung vom Leibe wartet.

Je höher aber der Philosoph seine Vorstellungen von der 565 Seele steigert, je leuchtender ihm die Erkenntniss ihrer Bestimmung zu ewig seligem Leben im Reiche des unveränderlichen Seins aufgeht, um so undenkbarer wird ihm, dass die zu unsterblichem Dasein im Reich der ewigen Gestalten Berufene ein Zusammengesetztes, und also der Theilung und Auflösung Ausgesetztes sein könne[1], dass der erkennenden Kraft der Seele für immer Streben und Begierde gesellt sein können, die sie in die Sinnlichkeit immer wieder hinabzuziehen drohen. Die Seele in ihrem reinen und ursprünglichen Wesen gilt ihm

---

erläutert und hergeleitet wird. S. IV 435 E. — Dass Plato von der Dreitheilung der Seele niemals in vollem Ernst, sondern immer nur als von einem halben Mythus, einer nur einstweilen giltigen Hypothese geredet habe — wie behauptet worden ist —, wird einer unbefangenen Betrachtung der die Dreitheilung ausführenden Abschnitte platonischer Schriften nicht glaublich erscheinen können.

[1] Dass der Grund, aus dem Plato seine im ersten Entwurf der Republik und noch im Phaedros festgehaltene Vorstellung von der zum Wesen der Seele gehörigen Trichotomie ihrer Kräfte oder Theile aufgab, ihre Unsterblichkeit und Berufung zum Verkehr mit dem θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀεὶ ὄν war, zeigt deutlich *Rep.* 10, cap. 11. — Aus den Affecten und Begierden, durch welche die Seele ὑπὸ τοῦ σώματος „gefesselt“ wird, erklärt sich ihre Neigung, sich nach dem Tode neu zu verkörpern. *Phaedon* 83 C ff. Wären Affecte und Begierden mit ihr unlöslich verbunden, so würde sie niemals aus dem Kreise der Wiedergeburten ausscheiden können. — Andererseits: geht in den Zustand jenseitiger Vergeltung nur das λογιστικόν, als die allein selbständig bestehende Seele ein, so scheint ein Trieb zu neuer ἐνσωμάτωσις, der Sinnlichkeit und Begierde voraussetzt, dieser einfachen, nicht zusammengesetzten Seele zu fehlen. (Dieses Bedenken macht noch dem Plotin Schwierigkeiten.) Plato nimmt eine innere Entartung der reinen, ungetheilten Denkseele an, die auch eine zukünftige Bestrafung und Läuterung und, bis zu völligem Wiederreinwerden, Trieb und Nöthigung zu neuen ἐνσωματώσεις möglich und denkbar macht, auch ohne dauernde Verkuppelung mit dem θυμοειδές und dem ἐπιθυμητικόν.

nun als einfach und untheilbar[1]. Erst bei ihrer Einschliessung in den Leib wachsen der ewigen, auf Ewiges gerichteten, denkenden Seele Triebe und Begierden an[2], die aus dem Leibe 566 stammen, dem Leibe eigen sind[3], nur während des irdischen Lebens der Seele anhaften, mit ihrem Ausscheiden aber von der Unsterblichen, selber sterblich und mit dem Leibe vergänglich, abfallen werden.

Die Seele, an die sinnliche Wahrnehmung[4], Empfindung, Affecte, Begehren nur von aussen herantreten, ist ihrem eigenen, unvergänglichen Wesen nach nur reine Kraft des Denkens und Erkennens, mit welchem freilich das Wollen des im Wissen Ergriffenen unmittelbar auch gesetzt zu sein schien. Sie ist auf das Jenseits, auf die Erkenntniss und getreue Wiederspiegelung der körperlosen Wesenheiten in ihrem Bewusstsein angelegt. Hienieden aber, in den ruhelosen Wechsel des Werdens gebannt und von den unreinen Mächten des Leibeslebens nicht unbeeinflusst, durchlebt sie ein kurzes Dasein[5]. Nicht unbeschädigt verlässt sie im Tode ihren ungleichen Genossen, den Leib[6]. Sie geht in ein Zwischenreich körperlosen Da-

---

[1] τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει ist die Seele μονοειδής. *Rep.* X cap. 11. Daher ist sie παράπαν ἀδιάλυτος ἢ ἐγγύς τι τούτου. *Phaedon* 80 B.

[2] Die Denkseele, ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, bildet der δημιουργός, die anderen Seelenkräfte θυμός, ἐπιθυμία (und αἴσθησις daneben), ψυχῆς ὅσον θνητόν (61 C), bilden dieser, erst bei ihrer Verbindung mit dem Leibe, die Untergötter an. *Tim.* cap. 14. 15. 31. Die gleiche Vorstellung *Rep.* 10 cap. 11. — τὸ ἀειγενὲς μέρος τῆς ψυχῆς, unterschieden von dem ζωογενές: *Politic.* 309 C.

[3] τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι *Phaedon* 36 C. ὑπὸ σώματος leidet die leidenschaftlich erregte Seele: *ib.* 83 C. Im Tode ist die Seele καθαρὰ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν *Cratyl.* 404 A.

[4] *Tim.* 43 C. Erst infolge dieser heftigen und widerspruchsvollen Bewegung durch die sinnliche Wahrnehmung des Werdenden wird die Seele (was ihr ursprünglich fremd ist) ἄνους, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν. 44 A. (Sie wird mit der Zeit wieder ἔμφρων und kann weise werden: 44 B/C. In den Thieren, die ja dieselbe Seele auch bewohnen kann, wird sie stets ἄφρων bleiben, sollte man denken.)

[5] — σμικρὸν χρόνον, οὐδὲν μὲν οὖν πρὸς τὸν ἅπαντα (χρόνον). *Rep.* 6. 498 D.

[6] Der Tod wird ganz volksmässig (aber offenbar ganz ernsthaft und

seins über, indem sie von den Verfehlungen ihres Erdenlebens durch Busse sich zu lösen hat[1]. Abermals wird sie in einen

---

ohne Accommodation) aufgefasst als τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή *Phaedon* 64 C. *Gorg.* 524 B. Hiebei pflegt denn die Seele οὐδαμῶς καθαρῶς εἰς Ἅιδου ἀφικέσθαι, ἀλλ' ἀεὶ τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξιέναι *Phaed.* 82 C. (ἀεί, d. h. mit Ausnahme der wenigen, weiterer Reinigung im Hades nicht bedürftigen, vollendeten φιλόσοφοι: wie ja gerade der Φαίδων lehrt, 114 C; 80 E; 81 A).

[1] Reinigungen, Strafen und Belohnungen im Jenseits: *Gorg.* 523 ff.; *Rep.* 10, cap. 13 ff. (Vision des Er, Sohnes des Armenios; in der Fortsetzung des ersten Entwurfes des Πολιτεία); *Phaedon* cap. 59—62. Die Einzelausführungen dieser mythischen Darstellungen, in denen sich wohl noch scheiden liesse, was Plato aus alter Dichtung und Volkssage, was aus theologischer, besonders orphischer Lehrdichtung, auch was er etwa (in Rep. X) aus orientalischen Phantasiebildern entnommen hat und worin er über alles dieses selbständig hinausgeht, sollen hier nicht betrachtet werden (einige Bemerkungen bei G. Ettig, *Acheruntica*, Leipz. Stud. XIII 305 ff.; vgl. auch Döring, *Archiv f. Gesch. d. Pilos.* 1893 p. 475 ff.; Dieterich, *Nekyia* 112 ff.). Unter den Seelen pflegt er drei (nur scheinbar zwei im *Phaedr.* 249 A) Classen zu unterscheiden: die mit heilbaren Vergehen behafteten, die unheilbar verbrecherischen (die er zu ewigen Strafen im Tartarus, ohne Wiedergeburt, verurtheilt: *Gorg.* 525 C ff.; *Rep.* 10, 615 D; *Phaedon* 113 E) und die ὁσίως βεβιωκότες, δίκαιοι καὶ ὅσιοι. So *Gorg.* 525 B. C; 526 C; *Rep.* 10, 615 B/C (hier kommen noch die ἄωροι hinzu, 615 C, denen sich doch weder Lohn noch Strafe zuertheilen liess: von ihnen sagte Er ἄλλα, οὐκ ἄξια μνήμης. Vermuthlich hatte mit ihnen schon ältere Theologie, nicht zufrieden mit den Volkssagen vom Loose der ἄωροι [s. Anhang 3], sich abgequält: das war so recht eine Doctorfrage für diese Scholastiker des Wahnglaubens). Im Φαίδων 113 D ff. wird die Sache noch feiner systematisirt. Dort werden unterschieden: 1) die μέσως βεβιωκότες (*che visser' senz' infamia e senza lode*), 2) οἱ ἀνιάτως ἔχοντες, 3) οἱ ἰάσιμα ἡμαρτηκότες, 4) οἱ διαφερόντως ὁσίως βεβιωκότες und 5) die crême dieser ὅσιοι, die wahren Philosophen, οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι: diese werden gar nicht wiedergeboren. Den anderen Classen wird Reinigung und Lohn oder Strafe genau zugemessen. Hier entsprechen die 2., 3., 4. Classe den drei Classen in Rep. X und Gorgias (die nach dem Vorgang älterer theologischer Dichtung unterschieden sein könnten: s. oben p. 221 Anm.). Neu sind die μέσως βεβιωκότες und die wahren Philosophen. Für diese genügt nicht mehr der Aufenthalt auf den μακάρων νῆσοι (*Gorg.* 526 C) oder, was dasselbe sagt, auf der wahren Oberfläche der Erde (*Phaedon* 114 B/C): sie gehen ἐς μακάρων τινὰς εὐδαιμονίας (115 D), eigentlich: sie werden aus der Zeitlichkeit ganz erlöst und treten in das unwandelbare „jetzt“ der Ewigkeit ein. (Was das gänzliche Ausscheiden der φιλόσοφοι betrifft, so

567 Leib gezwungen, in einen neuen Zustand irdischen Lebens versetzt, den sie nach eigener Wahl, entsprechend dem besonderen Wesen, das sie in dem früheren Erdendasein sich erworben hat, ergreift[1]. Nicht ein organischer Zusammenhang, aber 568 doch ein „Ebenmaass"[2] besteht nun zwischen der einzelnen Seele und dem ihr verliehenen Leibe.

So durchlebt die Seele eine Reihe von irdischen Lebensläufen[3] verschiedenster Art: bis zum Thier hinab kann sie sinken in ihren Verkörperungen[4]. Von ihren eigenen Ver-

widerspricht die Darstellung der Republik X cap. 13 der im Φαίδων nicht: es kann nur darum dort nicht davon die Rede sein, weil auf dem λειμών [614 E] diese gänzlich ausscheidenden Seelen nicht erscheinen können.) — Von diesen Darstellungen scheint die des Φαίδων die jüngste zu sein. In den Νόμοι noch eine unbestimmtere Andeutung der Nothwendigkeit, nach dem Tode Vergeltung zu erleiden: X 904 C ff.

[1] Wahl des neuen Lebenszustandes durch die Seele im Jenseits: *Rep.* 10, 617 E ff. *Phaedr.* 249 B. Der Zweck dieser Aufstellung ist *Rep.* 10, 617 E ausgesprochen: αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος (vgl. *Tim.* 42 D). Theodicee also und volle Verantwortung des Menschen selbst für seine Art und seine Thaten (s. auch 619 C). An Begründung einer deterministischen Theorie ist dabei nicht gedacht. — Die Wahl wird bestimmt durch die, im früheren Leben erworbene, besondere Beschaffenheit der Seele und ihrer Neigungen (vgl. *Phaedon* 81 E; *Leg.* 10, 904 B/C). Daher auch bei der ersten ἐνσωμάτωσις der Seele keine Wahl stattfindet (*Tim.* 41 E), je nach dem Grade der Entartung aber den späteren Geburten ein bestimmter Stufengang in peius vorgezeichnet sein kann (*Tim.* 42 B ff.): was sich mit der aus dem eigenen Wesen bestimmten Wahl ganz wohl verträgt.

[2] ξυμμετρία *Tim.* 87 D.

[3] Mindestens dreien (wie bei Pindar *Ol.* 2, 68 ff.) nach *Phaedr.* 249 A. Zwischen je zwei Geburten ein Zwischenraum von 1000 Jahren (*Rep.* 10, 615 A; *Phaedr.* 249 A/B): hiemit war solchen Märchen, wie die von den verschiedenen Lebensläufen des Pythagoras (s. Anhang 6), der Boden entzogen.

[4] Verkörperungen als Thiere: *Phaedr.* 249 B; *Rep.* 10, 618 A; 620 ff.; *Phaedon* 81 E; *Tim.* 42 B/C. Dass dies weniger ernstlich gemeint sei als alles Andere, was Plato von Metempsychosen berichtet, wird bei ihm selbst mit nichts angedeutet. Nach *Tim.* 91 D—92 B hätten alle Thiere Seelen, die einst in Menschenleibern gehaust haben; nach *Phaedr.* 249 B scheint es auch solche Thiere geben zu sollen, deren Seele nicht vorher in einem Menschen gelebt hat (s. Procl. ad *Rempubl.* p. 113, 20 bis 116, 11 Sch., der Tim. und Phaedr. in Einklang zu bringen versteht).

diensten, ihrem erfolgreichen Kampfe gegen Leidenschaften und 569 Begierden des Leibes, wird es abhängen, ob ihre Lebensläufe sie aufwärts führen zu edleren Daseinsformen. Sie hat ein gewiesenes Ziel: lösen soll sie sich von dem unreinen Gefährten, der sinnlichen Lust, der Verdunkelung der Erkenntnisskraft. Wenn sie das vermag, so wird sie allmählich den „Aufweg“[1] wieder finden, der sie zuletzt zur völligen Freiheit von dem Zwange einer neuen Einschliessung in einen Leib führt und sie heimgeleitet in das Reich des ewig ungetrübten Seins.

Die Vorstellung des Wohnens einer Menschenseele in einem Thiere hat ja gerade bei Platos Seelenlehre ihre grossen Bedenken. Wenn (nach *Phaedr.* 249 B/C) eine richtige Thierseele nicht in einen Menschenleib fahren kann, weil ihr die den Kern menschlicher Seelenthätigkeit ausmachende Kraft der Dialektik oder νόησις fehlt, wie kann dann eine richtige Menschenseele in einem Thierleibe wohnen, in dem sie, wie an jedem Thiere offenbar ist, die νόησις nicht üben kann? (Eben darum haben manche Platoniker — denen künstlichere Auslegungen [Sallust. *de dis et m.* 20 Procl. Tim. 329 D. E] missfielen —, das Eingehen der Menschenseele in Thiere geleugnet: s. Augustin *C. D.* 10, 30; besonders Nemes. *de nat. hom.* p. 116 ff. Matth. Schon Lucrez [3, 760 f.] scheint solche Platoniker im Auge zu haben.) Das λογιστικόν der Seele scheint den Thieren zu fehlen oder jedenfalls nur unentwickelt innezuwohnen, wie den Kindern: *Rep.* 4, 441 A/B. (Oder bleibt es dauernd in ἀφροσύνῃ gebunden? s. oben p. 274, 4. Eine solche Theorie von Lehrern der μετεμψύχωσις, wonach die überall gleiche ψυχή nicht überall voll wirksam sei [vgl. *Doxogr.* 432 a, 15 ff.], bekämpft Alex. Aphrodis. *de an.* p. 27 Br.) Nach der späteren Lehre Platos macht aber das λογιστικόν den ganzen Inhalt der Seele, ehe sie eingekörpert wird, aus: fehlt es den Thieren, so fehlt ihnen eigentlich die Seele (denn θυμός und ἐπιθυμία für sich sind nicht die Seele, sie kommen erst zu der Seele, wenn diese in einen Leib tritt). Es scheint gewiss, dass Plato die Seelenwanderung in Thiere von den Theologen und Pythagoreern annahm, als ihm die Seele noch nicht als reine Denkkraft galt, sondern auch (wie im *Phaedros*) θυμός und ἐπιθυμία in sich einschloss; später hat er die für die ethische Wirkung der Seelenwanderungslehre schwer zu entbehrende Vorstellung auch neben seiner umgestalteten und sublimirten Seelenlehre stehen lassen (dagegen die Metempsychose in Pflanzen — die zwar auch ζῷα sind, aber nur das ἐπιθυμητικόν haben: *Tim.* 77 B — hat er von Empedokles nicht übernommen [vgl. Proclus ad *Rempubl.* p. 113, 3—19 Sch.], wohl auch deswegen nicht, weil für die Ethik diese Vorstellung wirkungslos und indifferent war).

[1] τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον *Rep.* 7, 517 B.

3.

Es ist offenbar, wie Plato in seiner philosophischen Dichtung von Art, Herkunft, Schicksal und Bestimmung der Seele, die zeitlos und doch in die Zeitlichkeit gestellt, unräumlich und doch die Ursache aller Bewegung im Raume sein soll, den Spuren der Theologen älterer Zeit folgt. Nicht in der Lehre der Physiologen, nur in Dichtung und Speculation der Theologen fand er Vorstellungen, ganz in der Richtung, der auch er folgt, phantasievoll ausgeführt, von einer Vielheit 570 selbständig seit Ewigkeit lebendiger, nicht in der Welt der Sinnlichkeit bei der Bildung eines lebenden Wesens erst entstehender Seelen, die in die Leiblichkeit wie in ein fremdes, feindliches Element verschlossen, diese Gemeinschaft mit dem Leibe überleben, viele Leiber durchwandern, immer aber nach dem Zerfall eines jeden Leibes unversehrt sich erhalten, ewig, endlos, wie sie anfangslos[1] und seit Ewigkeit lebendig sind. Und zwar lebendig als geschlossene, untheilbare, persönlich bestimmte Einzelwesen, nicht als unselbständige Ausstrahlungen eines einzigen allgemeinsamen Lebendigen.

Die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der individuellen Seelen, von der persönlichen Unsterblichkeit der Seelen, ist mit Platos eigenster Speculation, mit der Ideenlehre, schwer in Einklang zu bringen[2]. Gleichwohl ist unbestreitbar,

[1] ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν, ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. *Phaedr.* 245 D. Der alte Schluss von der Anfangslosigkeit der Einzelseele (von ihr redet Plato) auf die Endlosigkeit ihres Lebens.

[2] Dies kann Teichmüllers Ausführungen zugegeben werden. „Das Individuum und die individuelle Seele ist nicht ein selbständiges Princip, sondern nur ein Resultat der Mischung aus Idee und dem Princip des Werdens“ (wiewohl Plato es nicht so ansieht); daher bei Plato „das Individuelle nicht ewig ist (d. h. sein sollte), und die ewigen Principien nicht individuell sind“ (*Stud. z. Gesch. d. Begr.* [1874] p. 115. 142). Aber Alles, was T. in diesem Sinne ausführt, dient nur einer Kritik der platonischen Seelenlehre, nicht einer Richtigstellung dessen, was Plato wirklich gelehrt hat. Er spricht von der Unsterblichkeit, d. h. Ewigkeit der individuellen Seele überall, von einer Unvergänglichkeit nur der „all-

dass er diese Lehre, seit er sie, und gerade in Verbindung mit der Ideenphilosophie, in den Kreis seiner Gedanken auf- 571 genommen hatte, unverbrüchlich und in ihrem eigentlichsten Sinne festgehalten hat. Der Weg, auf dem er zu ihr gelangt ist, ist nicht zu erkennen aus den „Beweisen“, mit denen er im „Phaedon“ die bei ihm selbst damals bereits feststehende Annahme der Unsterblichkeit der Seele zu stützen sucht. Wenn diese Beweise das, was sie beweisen sollen (und was als eine gegebene Thatsache nicht nachweisbar, als eine nothwendig zu denkende Wahrheit niemals erweisbar ist) nicht wirklich beweisen, so können sie es auch nicht sein, die den Philosophen selbst zu seiner Ueberzeugung geführt haben. Er hat in Wahrheit diesen Glaubenssatz entlehnt von den Glaubenslehrern, die ihn fertig darboten. Er selbst verhehlt das kaum. Für die Hauptzüge der Geschichte der Seele, wie er sie ausführt, beruft er sich, fast entschuldigend und wie zum Ersatz für eine philosophische Begründung, vielfach auf die Autorität der Theologen und Mysterienpriester[1]. Er selbst wird völlig

---

gemeinen Natur“ der Seele nirgends, und dieser Thatbestand ist mit der Berücksichtigung einer von T. angerufenen, angeblichen „Orthodoxie“, der Plato sich anbequeme, nicht entfernt erklärt. Dass Plato eine Vielheit individueller Seelen und deren Unvergänglichkeit annahm, würde, wenn nirgends sonsther, allein schon aus *Rep.* 10, 611 A vollständig bestimmt zu erkennen sein: — ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί (ψυχαί). οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους. Hier ist unbestreitbar Prädicat des ersten Satzes nur εἶεν: existiren werden immer dieselben Seelen, nicht αἱ αὐταὶ εἶεν („die Seelen sind immer dieselben“), wie Teichmüller, *Platon. Frage* 7 ff. annimmt, und es wird so deutlich wie nur möglich die Unvergänglichkeit der in begrenzter Zahl existirenden Vielheit einzelner Seelen behauptet.

[1] Z. B. Berufung auf τελεταί, παλαιοὶ λόγοι ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενοι, speciell auf orphische Lehre, wo er redet von der innerlichen Verschiedenheit der Seele von allem Leiblichen; ihrem „Sterben“ im irdischen Leben, Einschliessung der Seele in das σῶμα als ihr σῆμα, zur Strafe ihrer Verfehlungen; Strafen und Läuterungen nach dem Tode im Ἅιδης, Seelenwanderungen, Unvergänglichkeit der Seele, Wohnen der Reinen bei den Göttern. (*Phaedon* 60 B/C; 63 C; 69 C; 70 C; 81 A; 107 D ff.; *Gorg.* 493 A; *Cratyl.* 400 B/C; *Meno* 81 A ff.; *Leg.* 9, 870 D/E; 872 E.) Daher auch die Vorliebe für Vergleichung der höchsten philosophischen Thätig-

und unverstellt zum theologischen Dichter, wo er, nach dem Vorbild der erbaulichen Dichtung, die Erlebnisse der Seele zwischen zwei Stationen der irdischen Wallfahrt ausmalt, oder die Stufengänge irdischer Lebensläufe beschreibt[1], die bis zum Thier die Seele hinunterführen.

Für solche sagenhafte Ausführungen des Unsagbaren nimmt der Philosoph selbst keine andere als symbolische Wahr- 572 heit in Anspruch[2]. Völlig ernst ist es ihm mit der Grundanschauung von der Seele als einer selbständigen Substanz, die aus dem Raumlosen jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Welt eintritt in diesen Raum und diese Zeitlichkeit, mit dem Leibe nicht in organischem Zusammenhang, sondern nur in äusserlicher Verbindung steht, als immaterielles Geisteswesen inmitten der Flucht und Vergänglichkeit des Sinnlichen sich erhält, gleichwohl eine Trübung und Verdunklung ihres reinen Lichtes in dieser Verbindung erfährt, von der sie aber sich reinigen soll und sich befreien kann[3], bis zu völligem Ausscheiden aus der Umklammerung des Stofflichen und Wahrnehmbaren. Er entlehnt das Wesentliche dieser Grundanschauungen den Theologen; aber er bringt sie in nahe Beziehung zu seiner eigensten Philosophie, die durch die Ueberzeugung von dem schroffen Gegensatz zwischen Werden und Sein, der Zwiespältigkeit der Welt nach Geist und Materie, die sich auch in dem Verhältniss der Seele zum Leibe und zu dem ganzen Bereiche der Erscheinung ausprägt, völlig bestimmt ist. Die Seele, in der Mitte stehend zwischen dem einheitlichen, unveränderlichen Sein und der schwankenden Vielheit des Körperlichen, hat im Gebiet des Getheilten und Unbeständigen, in das sie zeitweilig gebannt ist, allein die Fähigkeit, die

---

keit oder der vorzeitlichen Ideenschau mit den ἐποπτεῖαι der Mysterien: *Phaedr.* 250 B/C u. ö.: Lobeck, *Agl.* 128.

[1] Neun (in altgeheiligter Zahl) Stufen vom φιλόσοφος abwärts bis zum τύραννος: *Phaedr.* 248 D/E.

[2] So spricht er es bei eigentlichen Mythenerzählungen mehrfach aus. Vgl. auch *Phaedon* 85 C/D.

[3] *Phaedr.* 250 C (ὄστρεον); *Rep.* 10, 611 C/D (Glaukos).

„Ideen“ ungetrübt und rein für sich in ihrem Bewusstsein wieder abzuspiegeln und darzustellen. Sie allein, ohne alle Mitwirkung der sinnlichen Wahrnehmung und darauf erbauten Vorstellung, kann der „Jagd nach dem Seienden“[1] nachgehen. Der Leib, mit dem sie verkoppelt ist, ist ihr dabei nur ein Hinderniss, und ein mächtiges. Mit seinen Trieben, so fremd sie ihr gegenüberstehen, hat sie hart zu ringen. Wie in der Weltbildung der Stoff nicht zwar die Ursache, aber eine Mit- 573 ursache ist, durch deren Zwang und Nöthigung der „Geist“, der die Welt bildet und ordnet, mannichfach gehemmt wird[2], so ist dem Seelengeiste diese vergängliche, ewig schwankende, wie in trüber Gährung wallende Stofflichkeit ein schweres Hemmniss bei seinem eigensten Thun. Sie ist das Böse oder doch die Ursache des Bösen[3], das überwunden werden muss, damit der Geist zu seiner Freiheit gelangen, in das Reich des reinen Seins sich völlig retten könne. Oft redet Plato von der „Katharsis“, der Reinigung, nach der der Mensch zu trachten habe[4]. Er nimmt auch hier Wort und Begriff von den Theologen an; aber er steigert sie zu einer erhöheten Bedeutung, in der indessen immer noch die Analogie zu der Katharsis der Theologen und Weihepriester deutlich hervortritt. Nicht die Befleckung, die von der Berührung unheimlicher Dämonen und dessen, was ihr Eigen ist, droht, gilt es zu verhüten, sondern

---

[1] τὴν τοῦ ὄντος θήραν *Phaedon* 66 C (ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα. *Theaetet*. 187 A. αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα, *Phaed*. 66 D).

[2] ξυναίτια *Tim*. 46 C ff.; νοῦς καὶ ἀνάγκη *Tim*. 47 E ff. (ὁ θεός ist πολλῶν ἀναίτιος, nämlich τῶν κακῶν: *Rep*. 2, 379 A/C).

[3] Das σῶμα, mit dem die Seele verbunden ist, ein κακόν: *Phaed*. 66 B (δεσμοί der Seele: 67 D). Aus der Materie werden überall die κακά in der Welt abgeleitet, bis in den „Gesetzen“ neben die εὐεργέτις ψυχή der Welt noch eine böse und Böses bewirkende Weltseele tritt.

[4] Namentlich im *Phaedon*: καθαρεύειν. κάθαρσις. οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι im Gegensatz zu den ἀκάθαρτοι ψυχαί: 67 A ff.; 69 B/C; 80 E; 82 D; 108 B; 114 C. Katharsis der Seele durch Dialektik: *Sophist*. 230 C ff. Ausdrückliche Hinweisung auf die analoge Forderung der κάθαρσις bei den τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες: *Phaed*. 69 C.

die Trübung der Erkenntnisskraft und des damit als gleichzeitig gesetzt gedachten Wollens des Erkannten durch die Sinnenwelt und ihre wilden Triebe[1]. Statt nach ritualer Reinheit ist zu streben nach der Reinhaltung der Erkenntniss des 574 Ewigen von der Verdunkelung durch täuschenden Sinnentrug, nach der Sammlung, dem Zusammenziehen der Seele auf sich selbst[2], ihrer Zurückhaltung von der Berührung des Vergänglichen als des Unreinen und Herabziehenden.

Auch in dieser philosophischen Umdeutung der ritualen Enthaltung zu geistiger Ablösung und Erlösung behält das Streben nach „Reinheit“ einen religiösen Sinn. Denn das Reich der Ideen, das Reich des reinen Seins, an das nur die reine Seele rühren kann[3], ist das Reich des Göttlichen. Das „Gute“, als die oberste Idee, das höchste Vorbild, der letzte Zweck, dem alles Sein und Werden zustrebt, zugleich mehr als alle Ideen, der erste Grund alles Seins und alles Wissens, ist die Gottheit selbst[4]. Die Seele, der in ihrem sehnsüch-

[1] κάθαρσις εἶναι τοῦτο ξυμβαίνει, τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμοῦ ἐκ τοῦ σώματος. *Phaed.* 67 C. So sind δικαιοσύνη und ἀνδρεία, namentlich aber φρόνησις, καθαρμός τις. *Phaed.* 69 B/C. λύσις τε καὶ καθαρμός der φιλοσοφία: 82 D.

[2] εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι und von der ἀπάτη der Sinne ἀναχωρεῖν ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, lehrt φιλοσοφία die Seele: *Phaed.* 83 A. — ἐὰν καθαρὰ ἡ ψυχὴ ἀπαλλάττηται — φεύγουσα τὸ σῶμα καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὑτήν 80 E; 67 C.

[3] — καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης — γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές. μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. *Phaed.* 67 A/B.

[4] Das ἀγαθόν, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, αἰτία so der ἀλήθεια als der ἐπιστήμη, aber mit Beiden nicht identisch, die nur ἀγαθοειδῆ sind, sondern ἔτι μειζόνως τιμητέον, Ursache für die γιγνωσκόμενα nicht nur des γιγνώσκεσθαι, sondern des εἶναι und der οὐσία, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. *Rep.* 6, cap. 19; 7, 517 B/C. Hier ist τὸ ἀγαθόν, als Grund und wirkende Ursache alles Seins selbst über das Sein hinausgerückt (wie dann bei den Neoplatonikern durchaus), mit der Gottheit (dem θεῖος νοῦς, *Phileb.* 22 C) identisch, die

tigen Trachten nach dem vollen Sein der Idee zuletzt die Erkenntniss des „Guten“ die „höchste Wissenschaft“[1] wird, tritt eben hiemit in die innerlichste Gemeinschaft mit Gott. Die „Umwendung“ der Seele vom farbigen Abglanz zur Sonne der höchsten Idee selber[2] ist eine Hinwendung zur Gottheit, zu der Lichtquelle alles Seins und alles Erkennens.

Auf dieser Höhe wird die philosophische Forschung zum Enthusiasmus[3]. Den Weg, der hinaufführt von den Niede- 575 rungen des Werdenden zum Sein, weist die Dialektik, welche die zerfahrene, rastlos fliessende Vielheit der Erscheinung „zusammenschaut“[4] zum ewig Bleibenden, Einheitlichen der Idee, die jene abbildet, von der einzelnen Idee zur stufenweisen sich übereinander erhebenden Gesammtheit der Ideen, zur letzten, allgemeinsten der Ideen aufsteigt, in strenger logischer Arbeit den ganzen Aufbau der höchsten Begriffe aufsteigend durchmisst[5]. Plato ist der scharfsinnigste, ja spitzfindigste, eifrig allen Verschlingungen der Logik, auch des Paralogismus, nachspürende Dialektiker. Aber wie sich in seiner Natur die Besonnenheit und Kälte des Logikers in einer unvergleichlichen Art mit dem enthusiastischen Aufschwung des Sehers und Propheten verbindet, so reisst auch seine Dialektik selbst sich über das mühselige, stufenweis fortschreitende Aufwärtsstreben von Begriff zu Begriff zuletzt empor an ihr Ziel in einem

---

freilich im *Timaeos* neben die Ideen, deren oberste hier das ἀγαθόν ist, gestellt wird.

[1] ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. *Rep.* 6, 505 A.

[2] Die περιαγωγή der Seele *Rep.* VII init.

[3] Der Philosoph, ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, ἐνθουσιάζων λέληθε τοὺς πολλούς. *Phaedr.* 249 D.

[4] ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός *Rep.* 7, 537 C. εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα (und wiederum das Einheitliche κατ' εἴδη τέμνειν) ist Sache des διαλεκτικός *Phaedr.* 265 D. ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον (ἰέναι): *Phaedr.* 249 B.

[5] Stufengang der Dialektik bis hinauf zum αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθόν: *Rep.* 7, 532 A f.; 6, 511 B/C; 7, 534 B ff. Zum αὐτὸ τὸ καλόν, *Symp.* cap. 28. 29. Ziel: ἐπαναγωγὴ τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν. *Rep.* 7, 532 C.

einzigen mächtigen Schwunge, der das sehnsüchtig erstrebte Ideenreich auf einmal und unmittelbar vor ihr aufleuchten lässt. So wird in der Ekstasis dem Bakchen die Gottheit in plötzlicher Vision offenbar, so in den Mysteriennächten dem Epopten das Bild der hohen Göttinnen im Fackelglanz von Eleusis[1].

576 Die Dialektik, zu diesem höchsten Gipfel führend, der den Ausblick auf das sinnlicher Wahrnehmung unerreichbare „farblose und gestaltlose und der Berührung unzugängliche Sein" eröffnet, wird zum Heilswege, auf dem die Seele ihre eigene Göttlichkeit und ihre göttliche Heimath wiederfindet. Denn sie ist dem Göttlichen nächstverwandt und ähnlich[2]; sie ist selbst ein Göttliches. Göttlich ist an ihr die Vernunft[3], die das ewige Sein unmittelbar denkend ergreift. Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken[4]; wäre nicht der Geist dem Guten, der höchsten Idee im Wesen verwandt[5], nie könnte er das Gute, das Schöne, alles Vollkom-

[1] Der philosophische Erotiker, am Schluss des dialektischen Aufstiegs, ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν κτλ. *Symp.* 210 E. Wie in den τέλεα καὶ ἐποπτικὰ μυστήρια: 210 A. ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ — *Phaedr.* 250 B. — Ein visionäres, plötzlich und nicht in discursivem Denken erlangtes Erfassen des Weltzusammenhangs. Man sehe, wie, in Erinnerung an solche platonische Stellen, Plotin das Eintreten der ἔκστασις beschreibt: ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ κτλ. (43, 17; vgl. 29, 7 Kh.).

[2] Die Seele ἔοικε τῷ θείῳ *Phaedon* 80 A. Sie ist ξυγγενὴς τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι *Rep.* 10, 611 E. συγγένεια θεία des Menschen: Leg. 10, 899 D. Das Ewige und Unsterbliche ist als solches göttlich. Das wahre Ich des Menschen, das ἀθάνατον, ψυχὴ ἐπονομαζόμενον, geht nach dem Tode παρὰ θεοὺς ἄλλους: *Leg.* 12, 959 B.

[3] Das θεῖον, ἀθανάτοις ὁμώνυμον der Seele, ἀθάνατος ἀρχὴ θνητοῦ ζῴου. *Tim.* 41 C; 42 E. Die φρόνησις der Seele (ihre „Flügel": *Phaedr.* 246 D) τῷ θείῳ ἔοικεν. *Alcib. I*, 133 C. — *Tim.* 90 A. C heisst dieses κυριώτατον τῆς ψυχῆς εἶδος geradezu der δαίμων, den der Mensch ξύνοικον ἐν αὐτῷ habe.

[4] Das Auge ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. *Rep.* 6. 508 B (Goethe spielt auf diese Worte an, oder auf die daraus abgeleiteten des Plotin, 1 [περὶ τοῦ καλοῦ] 19 [p. 12, 13 ff. Kh.]).

[5] ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια sind Beide ἀγαθοειδῆ: *Rep.* 6, 509 A; die Seele ein θεοειδές: *Phaedon* 95 C.

mene und Ewige umfassen. In ihrer Fähigkeit, das Ewige zu erkennen, trägt die Seele die sicherste Gewähr in sich, selbst ewig zu sein[1].

Die „Reinigung“, durch welche die Seele sich löst[2] von 577 der Entstellung, die in diesem irdischen Leben sich ihr angeheftet hat, stellt das Göttliche im Menschen in seinem reinen Lichte wieder her. Schon auf Erden macht sie den wahren Philosophen unsterblich und göttlich[3]; so lange er sich in reiner Vernunfterkenntniss und Umfassung des Ewigen erhalten kann, lebt er schon hier „auf den Inseln der Seligen“[4]. Mehr und mehr soll er durch Abstreifen des Vergänglichen und Sterblichen in sich und an sich „dem Gotte ähnlich werden“[5], um nach der letzten Lösung seiner Seele aus dem

---

[1] Aus der φιλοσοφία der Seele und daraus ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν lässt sich ihre wahre Natur, als ξυγγενὴς τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι erkennen. *Rep.* 10, 611 D/E. *Phaedon* 79 D. Mit dem ξυγγενές der Seele berühren wir das ὄντως ὄν: *Rep.* 6, 490 B. Sind die Ideen ewig, so auch unsere Seele: *Phaedon* 76 D/E. Durch das φρονεῖν ἀθάνατα καὶ θεῖα hat die ἀνθρωπίνη φύσις, καθ' ὅσον ἐνδέχεται (nämlich mit dem νοῦς), selbst Theil an der ἀθανασία *Tim.* 90 B/C. Dieser denkende „Theil“ der Seele πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρει, ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον. *Tim.* 90 A.

[2] λύειν τὴν ψυχὴν vom Leibe und der sinnlichen Wahrnehmung: *Phaedon* 83 A/B; 65 A; 67 D λύσις καὶ καθαρμός der Seele durch φιλοσοφία: *Phaedon* 82 D; λύσις καὶ ἴασις τῶν δεσμῶν (des Leibes) καὶ τῆς ἀφροσύνης *Rep.* 7, 515 C.

[3] θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται der wahre Philosoph: *Rep.* 6, 500 D. ἀθάνατος: *Symp.* 212 A. Mit dem ὂν ἀεὶ als dem θεῖον in steter Berührung ist ὁ φιλόσοφος wie dieses den Augen τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς schwer erkennbar: *Soph.* 254 A. καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν (wie sich z. B. Empedokles nannte) ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν· πάντας γὰρ τοὺς φιλοσόφους ἐγὼ τοιούτους προσαγορεύω. *Soph.* 216 B (θεῖος in einem ganz anderen Sinne als sonst Plato von den χρησμῳδοὶ καὶ θεομάντεις als θεῖοι [*Meno* 99 C] und von der θείᾳ μοίρᾳ ἄνευ νοῦ kommenden Einsicht und Tugend der Nichtphilosophen redet).

[4] *Rep.* 6, 519 C; 540 B. — τῆς τοῦ ὄντος θέας, οἵαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ *Rep.* 9, 582 C (vgl. *Phileb.*).

[5] Die Flucht ἐνθένδε ἐκεῖσε bewirkt ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν *Theaetet.* 176 B. ὁμοιοῦσθαι θεῷ *Rep.* 10, 613 A (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι *Tim.* 90 D).

irdischen Dasein einzugehen zu dem Göttlichen, Unsichtbaren, dem Reinen, immer sich selbst Gleichen, und als körperfreier Geist ewig bei dem ihm Verwandten zu sein[1]. Hier versagt 578 die Sprache, die nur in sinnlichen Bildern reden kann, ihre Hilfe[2]. Ein Ziel ist der Seele gewiesen, das ausser aller Sinnlichkeit liegt, ausser Raum und Zeitverlauf, ohne Vergangenheit und Zukunft, ein ewiges Jetzt[3].

Die einzelne Seele kann aus Zeit und Raum sich retten in die Ewigkeit, ohne doch ihr Selbst und das über Zeit und Raum erhabene Allgemeine zu verlieren. Man darf hiebei nicht fragen, was denn in der Einzelseele, wenn sie Streben und Begierde, sinnliche Wahrnehmung und Alles, was sie zu der Welt des Veränderlichen und Mannichfaltigen in Beziehung setzt, abgestreift hat, wiederum ganz Spiegel des Ewigen geworden ist, noch Persönliches und individuell Bestimmtes sich erhalten haben könne; wie ein über Raum und Zeit und alle Vielheit der Sinnlichkeit erhabener und dennoch persönlicher, in seiner Persönlichkeit sich absondernder Geist sich denken lasse[4]. Als Sonderwesen ihres Selbst sich bewusst,

---

[1] Ausscheiden der durch Philosophie völlig „rein“ gewordenen Seele aus dem Kreise der Geburten und dem Reiche der Sinnlichkeit. Schon der „Phaedros“ lässt die Seele der φιλοσοφήσαντες nach dreimaliger ἐνσωμάτωσις für den Rest der zehntausendjährigen περίοδος ausscheiden; der ἀεὶ und ohne Wanken Philosophirende aber bleibt für immer frei vom Leibe. So muss man doch p. 248 C—249 A verstehen. Ausgeführter dann im Φαίδων: Befreiung der φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι für immer vom Leben im Leibe (ἄνευ σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον: *Phaedon* 114 C), Eingehen der reinen Seele zu dem ihr Verwandten (εἰς τὸ ξυγγενὲς *Phaed.* 84 B) und Gleichen, εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ, τὸ ἀειδές (*Phaedon* 81 A), εἰς θεῶν γένος (*Phaed.* 80 B—D), zu der τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσία (*Phaed.* 83 E). Mehr mythisch gefärbt noch: *Tim.* 42 B—D (ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος *Theaet.* 177 A). Durchaus eine in das Philosophische erhöhete Umbildung der Erlösungslehre der Theologen (der — orphisch — μεμυημένοι *Phaed.* 81 A).

[2] — οὐ ῥᾴδιον δηλῶσαι — *Phaed.* 114 C.

[3] Der ἀΐδιος οὐσία, τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει *Tim.* 37 E.

[4] Es ist richtig, dass erst in ihrer Gemeinschaft mit dem Leibe die Seele in αἴσθησις, ἐπιθυμία, θυμός, in allen den Kräften, die sie in Be-

wie sie von Anbeginn gelebt haben, leben nach Plato die 579 Seelen in endloser Zeit und ausser aller Zeit. Er lehrt eine persönliche Unsterblichkeit.

4.

Ein weltflüchtiger Sinn spricht aus dieser Philosophie und ihrer Seelenlehre. Fern jenseits der Welt, in die das Leben den Menschen gestellt hat, liegt das Reich des wahren Seins, des Guten und ungetrübt Vollkommenen; in jenes Reich hin-

---

ziehung zu dem Werdenden und Wechselnden setzen, das gewinnt, was man ihre individuelle Besonderheit nennen könnte, während die völlig adäquate denkende Auffassung des immer Gleichen der vom Leibe befreiten Seele keinen individuell bestimmten Inhalt geben könnte. Nur ist daraus nicht (mit Teichmüller, *Plat. Fr.* 40) zu schliessen, dass Plato von einer Unsterblichkeit des Individuellen und der Individuen nichts gewusst habe. Er hat sich die Frage nach dem Entstehen und dem Sitz der Individuation der Seelen gar nicht mit Bestimmtheit gestellt; es genügt ihm, anzunehmen, dass eine Vielheit einzelner Seelen schon vor ihrer Verflechtung mit dem Werdenden lebendig war, um zu schliessen, dass in Ewigkeit, auch nach dem letzten Ausscheiden aus der γένεσις, die gleiche Vielheit einzelner Seelen lebendig sein werde; die numerische Verschiedenheit (in die sich, schwer begreiflich, das Raumlose, Immaterielle ihm zerlegt) vertritt ihm die qualitative Besonderheit, auf die sich das Selbstbewusstsein dieser Vielen doch allein beziehen könnte. Nach der Darstellung des *Timaeus* (cap. 14) sind die vom δημιουργός gebildeten Seelen offenbar alle gleich (daher auch γένεσις πρώτη τεταγμένη μία πᾶσιν 41 E), erst im σῶμα und in Verbindung mit den sterblichen Seelentheilen reagiren sie auf die Eindrücke von aussen verschieden (42 B ff.), sind also verschieden geworden (im *Phaedon* ist es freilich so schon in der Präexistenz: aber da sind auch θυμός und ἐπιθυμία schon in der Präexistenz mit der Seele verbunden). Die Einflüsse der niederen Seelentheile und die τροφὴ παιδεύσεως (*Tim.* 44 B) macht auch die λογιστικά der Seelen von einander verschieden, und diese erworbene individuelle Besonderheit, Früchte der ungleichen παιδεία καὶ τροφή (das ist aber gerade das Gegentheil von der „allgemeinen Natur" des Seelischen, die Teichmüller, *Stud.* 143 hier bezeichnet meint) nimmt die Seele auch mit an den Ort der Rechtfertigung, in den Hades: *Phaed.* 107 D. Wenn sie aber durch richtigste τροφὴ παιδεύσεως ganz καθαρά, frei von allen Fesseln des Sinnlichen und Vergänglichen geworden ist und zu körperfreiem Dasein in das ἀειδές entschwindet, so ist freilich auch alles Sonderwesen des Individuums in ihr erloschen. Gleichwohl soll sie als selbstbewusstes Ich ewig dauern: denn dass so es Plato meinte, ist nicht zu bezweifeln.

überzustreben, von der Unruhe und dem Trug der Sinne den Geist frei zu machen, von den Begierden und Affecten, die ihn hier unten „annageln“ [1] wollen, sich zu lösen, sich abzuscheiden [2] von dem Leibe und dem Leibesleben, das ist die höchste Aufgabe der Seele. Sie ist in diese Welt nur gebannt, um desto gründlicher von ihr sich abzuwenden. Zu sterben, innerlich allem Sichtbaren, sinnlich Materiellen abzusterben, 580 das ist das Ziel, die Frucht der Philosophie [3]. „Reif sein zum Sterben“ ist das Kennzeichen des vollendeten Philosophen. Ihm ist die Philosophie die Erlöserin, die ihn vom Leibe für alle Zeit befreit [4], von seinen Begierden, seiner Hast und wilden Erregung [5], und ihn ganz dem Ewigen und seiner Stille zurückgiebt.

Rein werden, sich ablösen von dem Uebel, sterben schon in dieser Zeitlichkeit, das sind die immer wiederholten Mahnungen, die der Philosoph an die unsterbliche Seele richtet; ein durchaus negirendes Verhalten fordert auch hier, ihrem innersten Wesen entsprechend, die asketische Moral von ihr. Zwar soll diese Verneinung der Welt nur hinüberleiten zu höchst positivem Verhalten. Die Katharsis eröffnet nur den Zugang zur Philosophie selbst, die das allein Positive, allein unbedingt und in wahrer Bedeutung Seiende, allein in völlig hellem Verständniss als bleibendes Gut von der Vernunft zu Ergreifende zu erreichen, mit ihm ganz zu verschmelzen [6] lehrt. Nach dem Seienden hinüber sehnt sich die Seele des Denkers [7]; der Tod ist ihr nicht nur eine Vernichtung

[1] *Phaedon* 83 D.

[2] χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν. *Phaed.* 67 C. ἀναχωρεῖν 83 A (ganz im Sinne ächter Mystik. Das ist die „Abgeschiedenheit“ des Menschen, der Gott schauen will, von der M. Eckhart redet).

[3] *Phaed.* 64 A ff. 67 E.

[4] *Phaed.* 114 C.

[5] τοῦ σώματος πτόησις καὶ μανία *Cratyl.* 404 A.

[6] τῷ ξυγγενεῖ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως *Rep.* 6, 490 B.

[7] Die Seele ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα καὶ καθ’ ὅσον δύναται οὐ κοινωνοῦσα

der Leibesbande, die sie hemmten, sondern sehr positiv „Gewinn der Vernunfterkenntniss“[1], auf die sie, ihrem bleibenden Wesen nach, angelegt ist, also Erfüllung ihrer wahren Aufgabe. So ist die Abwendung vom Sinnlichen und Vergänglichen zugleich und ohne Uebergang eine Hinwendung zum Ewigen und Göttlichen. Die Flucht vor dem Diesseits ist in sich schon ein Eingreifen des Jenseitigen, ein Aehnlichwerden mit dem Göttlichen[2].

Aber die wahren Wesenheiten sind nicht in dieser Welt 581 zu finden. Um sie denkend rein zu erfassen, um ungetrübtes Geistesauge wieder zu werden, muss die Seele der Angst und Verwirrung des Irdischen sich ganz entschlagen. Für diese die Sinne umgaukelnde Erdenwelt hat der Philosoph nur Verneinung. Wahrer Erkenntniss nicht standhaltend, hat das ganze Gebiet des Werdens für seine Wissenschaft keine selbständige Bedeutung. Nur als Anreiz und Aufforderung, zu dem Absoluten vorzudringen, dient die Wahrnehmung des immer nur Relativen, gleichzeitig entgegengesetzte Eigenschaften an sich Zeigenden[3]. Nur dunkle Erinnerungszeichen an das, was sie einst hell erschaut hatte, findet die Seele in diesem Reiche trüber Schatten wieder. Die Schönheit dieser Sinnenwelt, von dem edelsten Sinne, dem Auge, aufgefasst, dient wohl, das Schöne an und für sich, das hier in entstelltem Abbild sichtbar wird, der Seele ins Gedächtniss zu rufen, ihren eigensten Besitz, den sie aus einem früheren Leben ausserhalb aller Leiblichkeit fertig herübergebracht hat, ihr selber aufzudecken[4].

αὐτῷ ὀρέγεται τοῦ ὄντος. *Phaed.* 65 C. So sehnt sich die Erscheinung nach der Idee: oben p. 268, 1.

[1] τῆς φρονήσεως κτῆσις *Phaed.* 65 A ff.

[2] πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν *Theaet.* 176 A. B.

[3] *Rep.* 7, 523 A—524 D.

[4] Mehr als alles Andere erweckt das κάλλος in der Erscheinungswelt die Erinnerung an das einst im Ideenreich Geschaute. *Phaedr.* 250 B, 250 D ff. *Symp.* cap. 28 ff. Plato hat hiefür eine besondere Begründung: in Wahrheit tritt hier der künstlerische Grundtrieb, das ästhetische

Aber die Wahrnehmung der Schönheit hinieden muss alsbald über sich selbst hinausführen, hoch über die Welt der Erscheinung hinaus, zu den reinen Formen des Ideenlandes. Der Process des Werdens lehrt nichts kennen von dem Seienden, das in ihm nicht ist; nichts lernt der Denker aus ihm, er gewinnt überhaupt in diesem Leben nichts Neues an Wissen und Weisheit, er kann nur herauffördern, was er vordem besass und, in latentem Zustand, immer besessen hat[1]. Aber dieser 582 Besitz liegt im Jenseits. Von den Schattenbildern an der Wand der Höhle dieser Welt soll er den Blick abwenden, ihn umwenden zu der Sonne des Ewigen[2]. In das Reich des Veränderlichen gestellt, hierauf zunächst mit Sinnen und Vorstellung angewiesen, soll er Alles, was sich hier ihm darbietet, verschmähen, überspringen, überfliegen, sich unmittelbar dem Unsichtbaren ganz hingeben, fliehen von hier dort hinüber, wo er, Gott ähnlich werdend, gerecht und rein sein wird durch Kraft seiner Erkenntniss[3].

Das irdische Leben, wie es ist, wird ihm fremd und unheimlich bleiben, er selbst ein Fremder sein auf Erden, in irdischen Geschäften unbewandert[4], als ein Thor geachtet von der hierin so gewandten Menge der Menschen[5]. Er hat für

---

Element in der philosophischen Betrachtung und Begeisterung des, seiner Theorie nach den αἰσθήσεις und aller Kunst als Nachbildnerin trügerischer Nachbilder des allein Wirklichen so feindlich absagenden Denkers, stark hervor.

[1] Nicht μάθησις, nur ἀνάμνησις. *Phaedr.* 249 B/C; *Meno* cap. 14 ff.; *Phaedon* cap. 18 ff. (Ueberall steht bei Plato diese Theorie in engster Verbindung mit der Seelenwanderungslehre, und es scheint, dass er sie in der That aus Vorahnungen und Andeutungen älterer Lehrer der Metempsychose entwickelt hat.) S. oben p. 186 Anm.

[2] *Rep.* VII init.

[3] ὁμοίωσις δὲ θεῷ, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι: *Theaet.* 176 A.

[4] εἰς ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδὸν κτλ. *Theaet.* 173 D ff.

[5] *Theaet.* 172 C—177 C. Der Philosoph, des alltäglichen Lebens und seiner Künste unkundig und dagegen völlig gleichgiltig, gilt den Gewöhnlichen, wenn er einmal in die Interessen des Marktes und der Gerichte gezogen wird, für εὐήθης, ἀνόητος, γελοῖος. Bisweilen δόξαν

Höheres zu sorgen, für das Heil seiner Seele; nicht der Gesammtheit, sich selbst und seinen Aufgaben wird er leben[1]. Das menschliche Treiben scheint ihm grossen Ernstes nicht werth[2], das Staatswesen heillos verdorben, auf Wahn und Begierde und Unrecht begründet. Er allein freilich wäre der 583 wahre Staatsmann[3], der die Bürger zu ihrem Heil anleiten könnte, nicht als ein Diener ihrer Gelüste, sondern wie ein Arzt, der Kranken hilft[4]. Nicht „Häfen und Schiffshäuser und Mauern und Steuern und andere solche Nichtigkeiten“[5] würde er der Stadt zuwegebringen, sondern Gerechtigkeit und Heiligkeit und Alles, was nach diesem Leben vor dem strengen Gericht im Jenseits bestehen kann[6]. Das wäre die beste Art der Lebensführung[7], zu der Er anleiten könnte; alle Macht und Herrlichkeit der Welt verhilft zu ihr nicht; alle die grossen Staatsmänner der Vergangenheit, Themistokles und Kimon

---

παράσχοιντ' ἂν (οἱ ὄντως φιλόσοφοι) ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς. *Sophist.* 216 D. *Rep.* 7, 517 A. Diese Stellen in Schriften aus Platos späterer Zeit. Aber schon im *Phaedr.* 249 D: ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος νουθετεῖται ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν κτλ.

[1] ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν soll der Philosoph *Apol.* 32 A. Wenigstens in den thatsächlich bestehenden πόλεις; *Rep.* 7, 520 B. Nach dem Tode Belohnung ἀνδρὸς φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ *Gorg.* 526 C. ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσών, wird der wahre Philosoph ἡσυχίαν ἔχειν καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν. *Rep.* 6, 496 D.

[2] τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης οὐκ ἄξια σπουδῆς. *Leg.* 7, 803 B.

[3] *Gorg.* 521 D. ὁ ὡς ἀληθῶς κυβερνητικός: *Rep.* 6, 488 E. (vgl. auch Meno 99 E. 100 A).

[4] Nicht διάκονος καὶ ἐπιθυμιῶν παρασκευαστής, vielmehr ein ἰατρός. *Gorg.* 518 C; 521 A; vgl. 464 B ff.

[5] *Gorg.* 519 A. φλυαρίαι sind ihm alle diese Weltlichkeiten, wie ihm alle Erscheinungen im Reiche des Werdenden nur φλυαρίαι sind: *Rep.* 7, 515 D.

[6] *Gorg.* cap. 78 ff.

[7] οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου *Gorg.* 527 E (danach eigentlich, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν [500 C] und nicht nach dem Wesen der ῥητορική wird im Γοργίας geforscht, und daher das tiefe Pathos des ganzen Dialogs).

und Perikles, verstanden hievon nichts, ihr Treiben war eine einzige lange Verirrung[1].

Auf der Höhe seines Lebens und Denkens vollendete Plato ein Idealbild des Staates nach den Grundsätzen und Forderungen seiner Weisheit. Ueber dem breiten Unterbau eines streng nach Ständen gegliederten Volksthumes, das in sich und den Einrichtungen seines Lebens die Tugend der Gerechtigkeit in weithin leuchtender Erscheinung darstellen sollte und einst dem Philosophen den ganzen Umkreis des besten Staates voll auszufüllen geschienen hatte, erhebt sich ihm jetzt, in überirdischen Aether hinaufweisend, eine oberste Bekrönung, der alles Untere nur als Träger und zur Ermöglichung ihres Daseins in luftiger Höhe dient. Ein kleiner Ausschuss der 584 Bürger, die Philosophen, bilden diese letzte Spitze der Staatspyramide. Hier in diesem nach den Zwecken der Sittlichkeit geordneten Staate werden auch sie, nicht freudig zwar, aber um der Pflicht willen, am Regiment theilnehmen[2]; sobald die Pflicht sie entlässt, werden sie eilen, zurückzukehren zu der überirdischen Contemplation, die Zweck und Inhalt ihrer Lebensthätigkeit ist. Um diesen Contemplativen eine Stätte zu bereiten, um die Möglichkeit zu bieten, sie zu ihrem, dem höchsten Beruf heranzubilden, um die Dialektik als eine Lebensform, als Ziel des menschlichen Bestrebens[3] in den Betrieb des irdischen Culturlebens einfügen zu können, ist im Grunde der ganze Idealstaat stufenweise aufgebaut. Die bürgerlichen, gesellschaftlichen Tugenden, um deren fester Begründung in rechtem Ineinandergreifen willen der ganze Staatsbau von unten auf errichtet zu sein schien, haben auf dieser Höhe keine selbständige Geltung mehr. „Die sogenannten Tugenden“ treten alle in Schatten vor der höchsten Kraft der Seele, der

---

[1] *Gorg.* 515 C ff., 519 A ff. Summa: οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει. 517 A.

[2] οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντες *Rep.* 7, 540 B.

[3] Sie ist jetzt der, den ἀπαίδευτοι unzugängliche σκοπὸς ἐν τῷ βίῳ, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν. *Rep.* 7, 519 C.

mystischen Anschauung des Ewigen[1]. Der vollendete Weise hat nicht mehr die oberste Bestimmung, den Anderen, draussen Stehenden, Pflichten zu erweisen; sein eigenes inneres Leben reif machen zur Selbsterlösung, das ist seine wahre und nächste Pflicht. Die persönliche Heiligung, die der Einzelne nur für sich selbst allein erreichen kann, ist das erstrebte Ziel der Mystik. Der guten Werke brauchts nicht mehr, wo der Geist mit dem Gebiet irdischen Thuns und Handelns keinen Zu- 585 sammenhang mehr hat. Soll es sich dennoch um wirkendes Gestalten der Welt handeln, so werden dem Weisen, der das Höhere hat, die „Tugenden“ von selbst zufallen[2]. Er hat die Tugend; sie ist ein wesentlicher Zustand; als einer bestimmten Art zu wirken bedarf er ihrer nur selten noch. —

Wenigen ist diese Höhe des Daseins zugänglich. Gott allein und von den Sterblichen eine kleine Schaar[3] vermag in reinem Denken das ewig Seiende, den einzigen Gegenstand sicheren, hellen, unveränderlichen Wissens, zu berühren. Nie kann die Menge der Menschen zu Philosophen werden[4]. Den Philosophen allein aber reicht diese Lehre die Krone des

---

[1] Die ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι (auch die σοφία als eine praktische Klugheit: 4, 428 Bff.) als ἐγγὺς οὖσαι τῶν τοῦ σώματος, treten ganz zurück hinter der Tugend τοῦ φρονῆσαι, d. h. der Dialectik und Ideenschau: *Rep.* 7, 518 D/E. Sie allein ist ein θειότερον, ein μεῖζον als jene bürgerlichen Tugenden: *Rep.* 6, 504 D; hoch über der δημοτική τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖα ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ, steht die Philosophie: *Phaedon* 82 B/C. — Dies ist, recht verstanden, auch der Sinn der Untersuchung im Μένων, die sich zwar ausdrücklich nur mit der ἀρετή beschäftigt, wie man sie gemeinhin auffasst, die auf ἀληθὴς δόξα beruht, durch Instinct (θεία μοῖρα) zustande kommt, dem Philosophen aber gar nicht als ἀρετή im wahren Sinne gilt, als welche er allein die zu dauerndem Besitz erlernbare, auf der Ideenlehre beruhende ἐπιστήμη gelten lässt, auf die er diesesmal nur andeutend hinausweist.

[2] *Rep.* VII cap. 15. Vgl. VI cap. 2. 5.

[3] καὶ τοῦ μὲν (δόξης ἀληθοῦς) πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον; νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. *Tim.* 51 E.

[4] φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι *Rep.* 6, 494 A. φύσεις völlig philosophischer Art πᾶς ἡμῖν ὁμολογήσει, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι καὶ ὀλίγας. *Rep.* 6, 491 B.

Lebens. Hier ist nicht eine Religion für die Armen im Geiste; die Wissenschaft, das höchste Wissen um das wahrhaft Seiende ist Bedingung der Erlösung. Gott erkennen ist göttlich werden[1]. Es ist verständlich, warum diese Heilsverkündung eine weite Gemeinde um sich nicht sammeln konnte. Sie durfte es nicht, ohne sich selbst ungetreu zu werden. Seltenen hohen Menschen reicht sie den Preis, der von jenseits winkt. Der Preis ist die Befreiung vom Leben im vergänglichen Leibe, die Vereinigung mit dem wahrhaft Seienden für immer, die Rückkehr zu allem Ewigen und Göttlichen. Ein Symbol dessen, was der Philosoph nach seinem Tode erreicht haben wird, wird die Gemeinde darin aufrichten, dass sie den Abgeschiedenen unter den Dämonen verehrt[2]. —

So sieht das Idealbild einer Cultur aus, in der mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und ihrer Berufung zu ewigem Leben im Götterreiche ein tiefer und schwärmerischer Ernst gemacht würde. Der Unsterblichkeitsglaube wird 586 hier der Schlussstein in einem Aufbau des Lebens, dessen Baumeister alles Irdische, als nur für einstweilen gültig, tief entwerthet sieht, da ihm allein der Himmel der geistigen Welt, der ewig bleibenden Gesetze und Vorbilder dauernd im Gemüthe steht. Ueber das Griechenthum, wie es sich in Staat und Gesellschaft, in Lebenssitte und Kunst, einer Kunst, die ewig ist, soweit die Menschheit ewig sein mag, entwickelt hatte, wird hier achtlos hinausgeschritten; eine Aristokratie wird hier gefordert, nach einem Massstab dessen, was das „Beste“ sei, angelegt, dem keine unter Menschen denkbare Culturform, und wäre sie so tief in aristokratischen Gedanken eingewurzelt, wie die griechische allezeit war, genug thun könnte. Und das

[1] „Darein ich mich versenke, das wird mit mir zueins: ich bin, wenn ich ihn denke, wie Gott der Quell des Seins“. — Das ist der ächte Klang der Mystik. Das Erkennen des Objectes ist ihr ein wesenhaftes Einswerden mit dem Erkannten, die Erkenntniss Gottes ist Einigung mit Gott.

[2] *Rep.* 7, 540 B.

letzte Wunschziel dieser Organisation des irdischen Lebens wäre die Aufhebung alles Lebens auf Erden. —

Platos in Geben und Empfangen gleich reicher Geist, nicht dazu angethan, in einem einzigen mystischen Tiefblick zu erstarren, hat auch nach Vollendung der Bücher vom Staate nicht abgelassen, das System seiner Gedanken mannichfach weiterbildend umzugestalten, einzelne Probleme in erneuerter Forschung und hin- und hergehenden Versuchen auszuführen; selbst einen zweiten Aufriss eines Staatsgebäudes hat er hinterlassen, in dem er, die höchsten Aufgaben menschlichen Bestrebens fast ausser Augen lassend, die Lebensführung der Vielen, denen das Reich der ewigen Gestalten stets verschlossen bleiben wird, durch feste Satzungen zum erreichbaren Besseren zu leiten für seine Pflicht hielt. Er hatte in vielen Stücken Entsagung gelernt. Aber der tiefe Grund seiner Gedanken blieb unbewegt der gleiche, die Forderungen, die er an Welt und Menschengeist stellt, sind in ihrem innersten Sinne unverändert geblieben. Mit richtigem Verständniss hat die Nachwelt sein Bild festgehalten als das des priesterlichen Weisen, der mit mahnender Hand dem unsterblichen Menschengeiste aufwärts den Weg weisen will von dieser armen Erde hinauf zum ewigen Lichte.

Die Spätzeit des Griechenthums.

I. Die Philosophie.

587 Plato und seine Verkündigung von Wesen, Herkunft und Bestimmung der Seele bildet einen Abschluss, den Abschluss jener spiritualistischen, theologischen Bewegung, von deren Tiefe und Mächtigkeit nichts eine bedeutendere Vorstellung erweckt, als dass sie einen solchen Abschluss sich geben konnte. Sie kommt dann zu Ruhe. Wenigstens zieht sie sich von der Oberfläche griechischen Lebens zurück; gleich einem jener Ströme Asiens, von denen die Alten wussten, verschwindet ihr Lauf für lange in unterirdischen Klüften, um fern von seinem Ursprung um so erstaunlicher wieder ans Licht zu kommen. Selbst Platos Schule wendete, bald nachdem der gebietende Geist des Meisters geschieden war, sich nach ganz anderen Richtungen, als Jener ihr gewiesen hatte[1]. Sie hätte, an

[1] Anfangs wirkte in der Akademie der Geist der Altersphilosophie des Plato weiter; und wie man da seine pythagorisirende Zahlenspeculation fortbildete, seine Phantasien von dämonischen Mittelwesen zwischen Gott und Menschen pedantisch systematisirte, den theologischen Zug seines Denkens zu einer trüben, lastenden Deisidämonie forttrieb (Zeugniss hievon giebt namentlich die Epinomis des Philipp von Opus, sonst im Besonderen

Platos Sinnesart festhaltend, gar zu einsam gestanden in einer 588 veränderten Zeit, einsamer noch, als er selbst schon in der seinigen stand.

Das Griechenthum trat in einen neuen, den letzten Abschnitt seiner Entwicklung. Der griechischen Volkskraft, die bei dem drohenden Zusammensturz der alten politischen Gebilde am Ende des vierten Jahrhunderts schon nahezu gebrochen scheinen konnte, wuchsen nach der Eroberung des Orients durch Makedonier und Griechen neue Aufgabeu zu, und mit den Aufgaben neue Fähigkeiten. Die Polis zwar, der ächteste Ausdruck organisirenden Vermögens des Griechenthums, liess sich nicht neu beleben. Was von den alten, eng geschlossenen Stadtrepubliken nicht in stürmischem Anprall zusammenbrach, siechte in faulem Frieden dahin. Selten sind die Ausnahmen, in denen sich (wie namentlich auf Rhodus) ein kräftigeres Leben selbständig erhielt. Die neuen Grossstädte der makedonischen Reiche, mit ihrer aus vielerlei Volk zusammengemischten Bevölkerung, boten keinen Ersatz für das

---

Alles, was wir von den Speculationen des Xenokrates wissen), so blieb auch seine Seelenlehre und der asketische Hang seiner Ethik eine Zeit lang unter seinen Schülern in Geltung und Kraft. Dem Philipp von Opus ist das Ziel des menschlichen Strebens ein seliges Abscheiden aus der Welt (das freilich nur wenigen, nach seiner Auffassung Weisen zu Theil werden kann: 973 Cff.; 992 C); die Erde und das Leben versinkt diesem Mystiker gänzlich, alle Inbrunst der Betrachtung wendet sich dem Göttlichen, das sich in Mathematik und Astronomie offenbart, zu. Platonische Seelenlehre, ganz im mystisch-weltverneinenden Sinne, liegt den fabulirenden Ausführungen des Heraklides Ponticus (im Ἄβαρις, Ἑρμοτιμος u. s. w.) zugrunde, wie selbst den jugendlichen Versuchen des Aristoteles (im Εὔδημος und wohl auch im Προτρεπτικός). Systematisirt, scheint es, hat, vom spätesten Standpunkt platonischer Speculation aus, auch diese Lehren namentlich Xenokrates. Es mag Zufall sein, dass wir von asketischer Sinnesrichtung und überweltlicher Tendenz auf Abscheidung der Seele vom Sinnlichen nichts Zuverlässiges in Betreff des Xenokrates hören. Dem Krantor dient (in dem viel gelesenen Büchlein περὶ πένθους) platonische Seelenlehre und was sich an sie phantasievoll anschliessen liess, schon wesentlich nur als litterarisches Reizmittel. Bereits sein Lehrer Polemo lässt einen von platonischer Mystik abgewendeten Sinn erkennen. Mit Arkesilaos verschwindet die letzte Spur dieser Sinnesweise.

Verlorene; die Bünde, in denen Griechenland eine eigene Staatsform von weiterer Spannung begründen zu wollen schien, erlagen frühzeitig innerer Verderbniss und äusserer Gewalt. Auch im innerlichen Wesen liess die schrankenlose Ausbreitung griechischen Lebens nach Osten und Westen den alten Nationalgeist, der in der Begrenzung des Eigenen seine Stärke hatte, nicht unbeschädigt. Immer blieb es ein unvergleichlicher Vorzug, ein Grieche zu sein; aber Grieche war 589 nun, wer an dem Einzigen Theil hatte, was die Griechen in unterscheidender Eigenthümlichkeit zusammenhielt, der griechischen Bildung; und diese war eine national abgeschlossene nicht mehr. Es war nicht Schuld dieser griechischen Humanität, wenn von ganzen Völkerschaften im Osten keine einzige, im Westen zuletzt allein die römische diese aller Welt dargebotene Bildung zu einem Bestandtheil ihres eigenen Wesens machte und dort zu Griechen wurden, so viele zu freien Menschen werden konnten. Aber aus allen Stämmen und Völkern traten ungezählte Einzelne in die Gemeinschaft dieses erweiterten Griechenthums ein. Allen wäre der Zugang möglich gewesen, die eine nationale Bestimmtheit des Lebens und der Empfindung entbehren konnten: denn die Cultur, die jetzt Griechen und Griechengenossen vereinigte, beruhte auf der W i s s e n s c h a f t, die keine nationale Einschränkung kennt.

Es musste eine in sich zur Ruhe, wenn auch nicht zum letzten Abschluss gekommene Wissenschaft sein, die sich der mannichfach gemischten Schaar der Gebildeten zur Führerin anbieten durfte. Nach dem Drang und Streben der vergangenen Jahrhunderte war sie zu einer genügsameren Befriedigung in sich selbst gelangt; sie meinte, nach langem und unruhigem Suchen nun gefunden zu haben. In der Philosophie zumal liess mehr und mehr der nie befriedigte Trieb der kühnen Einzelnen nach, auf immer neue Fragen Antworten zu erzwingen, für die alten Fragen immer neue Lösungen zu suchen. Wenige grosse Gebäude, nach den festgesetzten Formeln der Schulen aufgerichtet, boten den nach Gewissheit und Stätigkeit der Erkenntniss

Verlangenden Obdach; für Jahrhunderte hielten sie, ohne erhebliche Umbauten, vor, bis auch sie zuletzt aus den Fugen gingen. Selbständiger wechselnd war die Bewegung in den Einzelwissenschaften, die, von der Philosophie jetzt erst völlig losgerungen, nach eigenen Gesetzen sich reich entwickelten. Die Kunst, an Geist und Anmuth auch jetzt nicht arm, selbst nach den übermächtigen Leistungen der Vergangenheit nicht durchaus zu nachbildendem Epigonenthum eingeschüchtert, war doch nicht mehr, im Bunde mit Sitte und Lebensart des 590 Volkes, Erzieherin zu Weisheit und Welterkenntniss. Sie wird ein spielendes Nebenher; Gehalt und Form der Bildung bestimmt die Wissenschaft. Und diese, auf verbreiteter Wissenschaft beruhende Bildung nimmt von dem Wesen aller Wissenschaft an. Die Wissenschaft hält im Leben fest; sie giebt im Diesseitigen dem Geiste zu thun; sie fühlt geringen Drang, über den Kreis des Erkennbaren, nie genügend Erkannten, hinaus in das Unfassbare, der Forschung Unzugängliche, zu streben. Ein gelassener Rationalismus, ein heiteres Beharren im vernünftig Denkbaren, ohne Sehnsucht nach den Schauern einer geheimnissvollen Hinterwelt — eine solche Stimmung beherrscht Wissenschaft und Bildung der hellenistischen Zeit mehr als die irgend eines anderen Abschnittes griechischer Culturentwicklung. Was an Mystik lebendig und triebkräftig blieb in dieser Zeit, hielt sich scheu im Hintergrunde; in deutlichem Lichte nimmt man eher ihr volles Gegentheil wahr, die unerfreulichen Ergebnisse des herrschenden Rationalismus, eine kahle Verständigkeit, einen altklugen und nüchternen Sinn, wie er aus der Geschichtserzählung des Polybius uns matten Auges entgegenblickt als die Seelenstimmung des Erzählers selbst und derer, von denen er erzählt. Das war nicht eine Zeit der Heroen und des Heroismus. Das schwächer und feiner gewordene Geschlecht hängt am Leben. Wie nie zuvor hatte der Einzelne, bei dem Niedergang des politischen Lebens und seiner Pflichtforderungen, nun Freiheit, sich selbst zu leben[1].

[1] τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ

Und er geniesst seiner Freiheit, seiner Bildung, der Schätze einer durch allen Schmuck und Reiz einer vollendeten Cultur bereicherten Innerlichkeit. Alle Vorzeit hat für ihn gedacht und gearbeitet; nicht müssig, aber ohne Hast beschäftigt, ruht er aus auf seinem Erbe, im halb verkühlten Sonnenscheine des lang hinausgesponnenen Herbstes des Griechenthums. Noch grämt ihn wenig, zu wissen, was denn sein möge, wenn alle Farben und Töne dieser reich entfalteten Welt ihm entschwunden sein werden. Diese Welt ist ihm Alles. Die Hoffnung oder Furcht der Unsterblichkeit hat wenig Macht unter den Gebildeten dieser Zeit[1]. Die Philosophie, der in irgend einer Gestalt sie Alle, inniger oder loser, anhangen, lehrt sie, je nachdem, diese Hoffnung ehren oder kühl bei Seite setzen: in keiner der verbreiteten Secten hat die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Seele im Mittelpunkt des Systems eine bestimmende Bedeutung. Die Physik hat in ihnen überall die Führung; die Theologie steht im Hintergrund, und kann ihre Verkündigung von göttlicher Herkunft und ewigem Leben der Seelen nur undeutlich oder gar nicht zu Gehör bringen.

τὰ πλεῖστα τέτακται. Aristot. *Metaph.* 1075 a, 19 (*in maxima fortuna minima licentia est.* Sallust.). Diese Art der Freiheit war jetzt gewesen und vorbei.

[1] Nicht als ob solche Regungen ganz gefehlt hätten. Man erinnert sich (aus Kallimach. *epigr.* 25) jenes Kleombrotos aus Ambrakia, den die Lectüre des platonischen Phaedon antrieb, sich (wie es zu geschehen pflegt, mit gründlicher Verkennung der Meinung seines Propheten) in unmittelbarem Schwunge aus dem Leben in das Jenseits hinüber zu retten: er gab sich selbst den Tod. Hier bricht einmal eine Stimmung hervor, der ähnlich, von der aus seiner eigenen, viel späteren Zeit Epiktet Zeugniss giebt, als einer unter hochgesinnten Jünglingen verbreiteten, ein Drang, aus der Zerstreuung des Lebendigen im Menschendasein so schnell wie möglich zu dem Allleben der Gottheit zurückzukehren durch Vernichtung des Einzellebens (Epictet. *diss.* 1, 9, 11 ff.). Das waren in jenen Zeiten doch nur vereinzelte Zuckungen weltflüchtiger Schwärmerei. Der Hedonismus konnte zu gleichem Schlusse führen, wie an dem Ἀποκαρτερῶν des Cyrenaikers Hegesias sich zeigte, des πεισιθάνατος, dessen neben jenem Kleombrotos Cicero erwähnt, *Tuscul.* I § 83. 84.

2.

Am Eingang dieser Zeit, weit in sie hinein das Licht seines Geistes werfend, steht Aristoteles. In dem, was dieser Lehrer *di color' che sanno* von der Seele, ihrem Wesen und ihrem Schicksal zu sagen weiss, werden neben einander zwei Stimmen vernehmlich. Die Seele, lehrt er, ist in einem lebendigen, organischen Naturkörper das die Möglichkeit des Lebens zur Verwirklichung Bringende, die Form in dem Stofflichen seines Leibes, die Vollendung der in diesem Leibe angelegten **592** Fähigkeit selbständigen Lebens. Sie ist, selbst völlig körperlos und stofflos, nicht das Ergebniss der Mischung stofflicher Bestandtheile des Leibes, sie ist der Grund, nicht das Resultat der Lebensfunctionen ihres Leibes, der um ihretwillen da ist, als ihr „Werkzeug“[1]. Selbst unbewegt, bewegt sie, einem Naturorganismus innewohnend, diesen als die Kraft des Wachsthums und der Ernährung, der Begehrung und der Ortsbewegung; der Empfindung und Anschauung, in den obersten Organismen als die Zusammenfassung aller dieser Kräfte. Sie ist von dem Leibe, von ihrem Leibe getrennt so wenig zu denken, wie die Sehkraft vom Auge, wie die Form vom geformten Wachsbilde[2]. Man kann wohl begrifflich unterscheiden zwischen Leib und Seele, aber thatsächlich scheiden kann man im belebten Organismus beide nicht. Stirbt das Lebewesen, so verliert der Stoff seine Bestimmtheit zum zweckmässigen Organismus, der sein Leben war, ohne den er ein selbständiges „Wesen“ (οὐσία) nicht ist[3]; die Form, die

---

[1] τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν (γέγονεν), wie ὁ πρίων τῆς πρίσεως ἕνεκα, nicht umgekehrt. *part. an.* 1, 5. 645 b, 19.

[2] Die ψυχή verhält sich zum σῶμα wie die ὄψις zum Auge, als die wirksame Kraft in dem ὄργανον (und nicht wie die ὅρασις, der einzelne Thätigkeitsact der Sehkraft). Sie ist die πρώτη ἐντελέχεια ihres Leibes. *de an.* 2, 1. Nicht eine σύνθεσις von σῶμα und ψυχή, sondern ein Beisammensein wie des Wachses und der daraus geformten Kugel. *Top.* 151 b, 20 ff.; *gen. an.* 729 b, 9 ff.: *de an.* 412 b, 7.

[3] ἀπελθούσης γοῦν (τῆς ψυχῆς) οὐκέτι ζῶόν ἐστιν, οὐδὲ τῶν μορίων

Functionskraft dieses einst belebten Organismus, seine „Seele“ ist für sich allein nichts mehr.

So redet Aristoteles der Physiolog und innerhalb der naturwissenschaftlichen Lehre, der die Betrachtung der Seele zufällt, „soweit sie nicht ohne den Stoff vorkommt“ [1]. Aristoteles der Metaphysiker führt uns weiter. In der Seele des Menschen ist über den Lebenskräften des Organismus noch ein Geisteswesen lebendig, von übernatürlicher Art und Herkunft, der „Geist“, das was „in uns denkt und meint“ [2]. Dieser denkende Geist ist nicht an den Leib und dessen Leben gebunden [3]. Er ist nicht mit dem menschlichen Organismus, den sein Hinzutreten vollendet, entstanden. Ungeworden, unerschaffen war er von je [4]; „von aussen“ tritt er bei der Bildung des Menschen in diesen ein [5]. Er bleibt, auch im Leibe wohnend, unvermischt mit dem Leibe und seinen Kräften, unbeeinflusst von ihm [6]; er führt, in sich verschlossen, ein Sonderdasein, von der „Seele“, von der er doch ein „Theil“ genannt wird [7], als ein ganz Anderes wie durch eine Kluft getrennt. Dem Gotte der Aristotelischen Welt vergleichbar, ist

593

οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται, πλὴν τῷ σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθευόμενα λιθοῦσθαι. *part. an.* 641 a, 18.

[1] *Metaph.* 10, 26 a, 5: περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. — οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. ἀλλά τι μόριον αὐτῆς — *part. an.* 641 b, 9. Ueber das κεχωρισμένον der Seele hat ὁ πρῶτος φιλόσοφος zu handeln. *de an.* 403 b, 16.

[2] λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. *de an.* 429 a, 23.

[3] Der νοῦς und seine θεωρητικὴ δύναμις ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστι χωριστά κτλ. *de an.* 413 b, 25.

[4] Es ist unleugbar die Meinung des Aristoteles, dass der νοῦς unentstanden, ungeschaffen, von Ewigkeit war. S. Zeller, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1882 p. 1033 ff.

[5] θύραθεν ἐπεισέρχεται in den sich bildenden Menschen. *gen. anim.* 736 b. ὁ θύραθεν νοῦς 744 b, 21.

[6] Der νοῦς ist ἀπαθής, ἀμιγής, οὐ μέμικται τῷ σώματι; er hat kein leibliches ὄργανον. *de an.* 3. 4. οὐδὲν αὐτοῦ (τοῦ νοῦ) τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. *gen. an.* 736 b, 28.

[7] μόριον τῆς ψυχῆς *de an.* 429 a, 10 ff. ψυχὴ οὐχ ὅλη, ἀλλ᾽ ἡ νοητική. 429 a, 18. ἡ ψυχὴ - μὴ πᾶσα ἀλλ᾽ ὁ νοῦς. *Met.* 1070 a, 26.

er, wie man sagen könnte, seiner kleinen Welt[1], dem lebendigen Organismus des Menschen, transcendent; einwirkend auf sie, ohne eine Gegenwirkung zu erfahren. Dem Gotte ist er nächstverwandt; er heisst „das Göttliche“ im Menschen[2]. Seine Thätigkeit ist die des Gottes[3]. Gott, die reine Wesen- 594 heit, die unbedingte, oberste, ewige Wirklichkeit, ist absolute stets wirkliche Denkthätigkeit[4]. Jede wirkende Thätigkeit, Thun und Erschaffen bleibt ihm fern[5]. So ist auch der „Geist“ ganz im Denken beschäftigt (wiewohl zwischen Möglichkeit und Verwirklichung bei ihm noch eine Abwechslung stattfindet)[6]. Er ergreift in unfehlbar richtiger, intellectueller Anschauung[7] das „Unvermittelte“, die ersten und höchsten, nicht aus höheren Obersätzen abzuleitenden unmittelbar gewissen Begriffe und Grundsätze, aus denen alles Wissen und alle Philosophie sich herleitet[8].

---

[1] Das ζῷον ein μικρὸς κόσμος *Phys.* 252 b, 26.

[2] Der νοῦς, θειότερόν τι καὶ ἀπαθές. *de an.* 408 b, 29. — τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον. *gen. an.* 736 b, 28 (737 a, 10). εἴτε θεῖον ὂν εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον *Eth. Nic.* 1177 a, 15. Der νοῦς ist τὸ συγγενέστατον den Göttern. *ib.* 1179 a, 26. — τὸ ἀνθρώπων γένος ἢ μόνον μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῴων ἢ μάλιστα πάντων, *part. an* 636 a, 7.

[3] ἔργον τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν. *part. an.* 686 a, 28.

[4] *Metaph.* Λ 7. 9.

[5] *Eth. Nic.* 1178 b, 7—22. *de caelo* 292 b, 4 ff.

[6] Auch ἐπικαλύπτεται ὁ νοῦς ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ. *gen. an.* 429 a, 7.

[7] θιγγάνειν wird die Thätigkeit des νοῦς öfter genannt, als ein untheilbar einfacher Act der Erkenntniss der ἀσύνθετα, bei dem, eben weil er nicht (wie das Urtheil) zusammengesetzt ist (aus Subject und Prädicat), ein Irrthum nicht stattfinden kann (der Act kann nur entweder stattfinden oder nicht; ἀληθὲς oder ψεῦδος kommt bei ihm nicht in Frage): *Met.* 1051 b, 16—26 (θιγεῖν 24. 25). 1072 b, 21.

[8] Die ἀληθῆ καὶ πρῶτα καὶ ἄμεσα καὶ γνωριμώτερα καὶ πρότερα καὶ αἴτια τοῦ συμπεράσματος. *Anal. post.* I 2. Dieser ἀμέσων ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος (72 b, 10) fällt dem νοῦς zu. Es giebt nur einen νοῦς, nicht eine ἐπιστήμη (als ἕξις ἀποδεικτική: *Eth.* 1139 b, 31) τῶν ἀρχῶν, τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ. *Eth.* VI 6. So ist der νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή: *Anal. post.* 100 b, 5—17. τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος. *Eth.* 1143 b, 1 (vgl. *Magn. Moral.* 1197 a, 20 ff.).

In der Vereinigung mit dem Leibe und dessen „Seele“ lebt diese denkende Vernunft als „das Herrschende“[1] über Beides, doch nicht als die „Verwirklichung“ dieses besonderen, einzelnen Lebewesens. Der Geist heisst zwar das, was der einzelne Mensch „ist“[2], und ohne sein Hinzutreten wäre dieser 595 Mensch nicht; aber das persönlich Bestimmte des Einzelnen kann nicht in diesem Vernunftgeiste gefunden werden[3], der, absondernder Qualitäten überhaupt baar, überall, wo er erscheint, sich selbst gleich, dem Sonderwesen der einzelnen Menschen, denen er beigegeben ist, gleichmässig fremd ist, und kaum wie ein selbständiges Besitzthum des Einzelnen erscheint.

Wenn nun der Tod eintritt, so wird der denkende „Geist“ in den Untergang des menschlichen Organismus, dem er beigesellt war, nicht hineingerissen. Ihn trifft der Tod nicht. Wie alles Ungewordene ist auch er unvergänglich[4]. Er ge-

---

[1] τὸ κύριον *Eth. Nic.* 1178 a, 2 u. ö. Der νοῦς δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι. *Eth.* 1177 a, 14. Er herrscht insbesondere über die ὄρεξις (wie ἡ ψυχὴ über das σῶμα) Polit. 1254 b, 5 (vgl. *Eth. Nic.* 1102 b, 29 ff.).

[2] ἐγκρατὴς oder ἀκρατὴς heisst der Mensch τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή· ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος. *Eth. Nic.* 1168 b, 35. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο (der νοῦς). *ib.* 1178 a, 2. τῷ ἀνθρώπῳ δὴ (κράτιστον καὶ ἥδιστον) ὁ κατὰ νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος (hier doch nur, insofern der Besitz des νοῦς den Menschen generell von anderen ζῷα unterscheidet): *ib.* 1178 a, 6.

[3] In diesem Sinne macht einen Unterschied zwischen *ratio* und *animus*, Cicero *off.* 1, 107 (nach Panaetius): ***intellegendum est, duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est, ex eo quod omnes participes sumus rationis — —; altera autem, quae proprie singulis est tributa.***

[4] ἅπαντα τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται. *de cael.* 270 b, 20 (τὸ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν *phys.* 203 b, 8. Dagegen ἅπαν τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον. ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον· *de cael.* 281 b, 25. εἰ τὸ ἀγένητον ἄφθαρτον καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀγένητον, ἀνάγκη καὶ τὸ „ἀΐδιον“ ἑκατέρῳ ἀκολουθεῖν, καὶ εἴτε τι ἀγένητον, ἀΐδιον, εἴτε τι ἄφθαρτον, ἀΐδιον κτλ. *de cael.* 282 a 31 ff. So ist denn auch der νοῦς (ἀπαθής) als ungeworden ewig und unvergänglich (s. Zeller, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1882 p. 1044 f.). Er gehört zu den unvergänglichen οὐσίαι, die als solche τιμίαι καὶ θεῖαι sind (*part. an.* 644 b, 22 ff.).

winnt sein Sonderdasein wieder; wie der grosse Weltgeist die Gottheit, neben ihr, nicht aus ihr fliessend, noch in sie zurückfliessend, erhält sich der Individualgeist des Menschen in ewigem Leben[1]. Er entschwindet nun in undurchdringliches Dunkel. Unserer Wahrnehmung nicht nur, auch unserer Vorstellung entzieht sich dieses Sonderleben des Geistes völlig: für sich allein verharrend, hat der Geist keine Denkthätigkeit, 596 keine Erinnerung, ja kein Bewusstsein; es ist nicht zu sagen, was ihm, ausser dem Prädicat der Lebendigkeit, des Seins, noch für eine Eigenschaft oder Thätigkeit zugeschrieben werden könne[2].

In der Lehre von diesem Denkgeist, der „von aussen" zu der Menschenseele hinzutritt, ohne mit ihr zu verschmelzen, seiner Präexistenz von Ewigkeit her, seiner Gottverwandtschaft und seinem unvergänglichen Leben nach der Trennung von dem menschlichen Organismus, hat Aristoteles ein mythologisches Element aus platonischer Dogmatik bewahrt.

Einst war er gerade in der Seelenkunde voller Platoniker gewesen. In jungen Jahren hatte auch er, gleich anderen

---

[1] Der νοῦς ὑπομένει bei der Trennung *Metaph.* 1070 a, 25. 26. Genauer der νοῦς ἀπαθής (ποιητικός); während der νοῦς παθητικός (dessen Verhältniss zum ποιητικός sehr dunkel bleibt) φθαρτός ist, ist der νοῦς ποιητικὸς χωρισθεὶς μόνον τοῦτο ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. *de an.* 430 a, 10—25.

[2] *de an.* 408 b, 18 ff.: Der νοῦς οὐ φθείρεται, auch nicht ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως — — — τὸ νοεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται (im Alter) ἄλλου τινὸς ἔσω (? im Denkenden drinnen wird nichts vernichtet. Schr. ἐν ᾧ, wie Z. 23, und verstehe: ἄλλου τινὸς ἐν ᾧ τὸ νοεῖν = ὁ νοῦς ἔνεστι, nämlich des ganzen lebendigen Menschen) φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν (wie denn der νοῦς durchaus ἀναλλοίωτον ist, selbst seine νόησις keine κίνησις ist, die λῆψις τῆς ἐπιστήμης in ihm keine ἀλλοίωσις: *de an.* 407 a, 32; *phys.* 247 a, 28; b, 1 ff.; 20 ff.) τὸ δὲ διανοεῖσθαι (Denken und Urtheilen) καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ, οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ (des mit dem νοῦς einst Zusammengewesenen), ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. In seinem Sondersein hat der νοῦς kein Gedächtniss: dies jedenfalls sagt das: οὐ μνημονεύομεν, *de an.* 430 a, 23, wie man auch im Uebrigen die Worte jenes Satzes verstehen will.

Mitgliedern der Akademie, dem Reize nachgegeben[1], in künstlerisch gebildeter Rede schimmernde Phantasien von Herkunft, Art und Schicksal der Seele, dem göttlichen Dämon[2] in sterblicher Hülle, auszuführen. Später schien ihm die Vorstellung, dass „in einem beliebigen Leibe eine beliebige Seele" wohne, undenkbar[3]; er konnte die „Seele" des einzelnen Menschen 597 nur verstehen als eine Verwirklichung des Lebens dieses ganz bestimmten leiblichen Organismus, diesem untrennbar verbunden, wie Zweck und Gestalt dem bestimmten Werkzeug; alle Lebenskräfte, auch Begierde, Wahrnehmung, Gedächtniss, reflektirendes Denken schienen ihm nur Wirkungsweisen des beseelten, von seiner „Seele" nicht getrennt denkbaren Leibes. Aber es blieb ihm doch ein Rest der alten dualistischen Entgegensetzung des Leibes und der als besondere Substanz gedachten Seele, derselbe im Grunde, an dem in der späteren Zeit seines Denkerlebens Plato allein festhielt: der betrachtende, in intellectueller Anschauung die obersten Wahrheiten ergreifende „Geist", den er nicht in die „Seele" hineinziehen, sondern als ein eigenes, aus göttlicher Höhe herabgestiegenes Wesen von ihr trennen und ihr nur äusserlich und für eine engbegrenzte Lebenszeit anfügen wollte. Der Ursprung dieser Vorstellung einer Seelenverdoppelung aus platonischen Erinnerungen, und weiterhin aus theologischen Lehren, die zuletzt nur eine vergeistigende Umdeutung altvolksthümlicher Phantasien von dem

---

[1] Besonders im Εὔδημος (*fr.* 31—40 Ar. pseud.); vielleicht auch im Προτρεπτικός.

[2] Denn so ist doch wohl *fr.* 36 (Εὔδ.) gemeint: der δαίμων ist die Seele selbst. Vgl. *fr.* 35.

[3] *de an.* 407 b, 13—26; 414 a, 19—27. — Der νοῦς des Aristoteles ist freilich doch auch ein τυχόν in einem anderen τυχόν, nicht als ein Sonderwesen mit beliebigen Qualitäten in einem beliebigen Gefäss von vielleicht zu ihm gar nicht stimmenden Qualitäten (wie nach dem Πυθαγόρειος μῦθος die ψυχή im σῶμα), aber doch in einem beseelten Individuum von ganz bestimmten Qualitäten als ein Fremdes ohne alle bestimmte Eigenart, also doch auch nicht von einer mit jenem zusammenstimmenden Eigenart. Es verräth sich hier trotz Allem die Herkunft des aristotelischen μῦθος vom νοῦς aus alttheologischen μῦθοι.

Dasein der Psyche im belebten Leibe darboten, ist deutlich. Aber der Sinn, in dem die Theologie diese Lehre ausgeführt, die Folgerungen und Mahnungen, zu denen sie von ihr aus gelangt war, sind nicht mit übernommen. Von einer „Reinigung“ des göttlichen Geistes im Menschen ist nicht mehr die Rede. Er trägt nichts Unreines und Böses in sich, auch von aussen kann kein verunreinigender Hauch ihn treffen. Der Drang ins reine Jenseits hinüber, die Verleugnung und Verwerfung des irdischen Genossen, des belebten Leibes, ist dem „Geiste“ des Aristoteles fremd[1]; er hat keinen Trieb zur „Erlösung“, zur Selbstbefreiung; er kennt keine dahinweisende 598 Aufgabe. Nur eine festgestellte Thatsache ist die Anwesenheit dieses „abtrennbaren“ Geistes im lebendigen Menschen; es folgt für die Ziele des Lebens nichts aus ihr. Die Thatsache schien sich darin kundzugeben, dass dem Menschen ein springendes Ergreifen eines unbeweisbaren obersten Erkenntnissinhaltes möglich ist, nicht in Folge der denkenden Thätigkeit seiner „Seele“, der dieses Eingreifen schon vorausliegt, also nur durch Kraft eines höheren Geistesvermögens, eines eigenen Geisteswesens, dessen Sein und Dasein im Menschen sich eben hiemit anzukündigen schien. Eine erkenntnisstheoretische, nicht eine theologische Betrachtung führte zu der Unterscheidung des „Geistes“ von der „Seele“. Aber was sich so neu bestätigte, war im Grunde doch die alte theologische Lehre. Ein gottverwandtes Wesen schien auch dieser „Geist“ dem Denker zu sein. Ihm gilt das rein betrachtende Verhalten, ein Leben in der Betrachtung der letzten Gegenstände der Einsicht als ein Vorrecht der Gottheit und göttlicher Wesen, als das wahre Ziel der Bethätigung lebendiger Kraft, in dessen Schilderung die nüchterne Kargheit seines Lehrvortrags von dem Glanz und der Wärme einer ächten und ganz persönlichen Empfindung des Höchsten überstrahlt und

[1] Nur als argumentum ad hominem wird einmal verwendet die Vorstellung, dass βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι (καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς συνδοκεῖ). *de an.* 407 b, 4.

wie verklärt wird[1]. Diese in sich selbst ihr Ziel und ihre 599 tiefste Lust findende, rein betrachtende Thätigkeit fällt dem Göttlichen im Menschen, dem Geiste zu; sein ganzes Leben liegt in ihr. Aber diese Thätigkeit vollendet in Wahrheit der

[1] *Eth. Nicom.* K 7—9. — δοκεῖ ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. Der σοφός bedarf keiner σύνεργοι (wie der σώφρων und der ἀνδρεῖος), er ist der sich selbst αὐταρκέστατος. Die Thätigkeit des νοῦς ist die werthvollste, als θεωρητική, und παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεται τέλους. Ein ausreichend langes Leben in der theoretischen Thätigkeit des νοῦς ist τελεία εὐδαιμονία ἀνθρώπου, ja dies ist nicht mehr ein ἀνθρώπινος βίος, sondern κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον, ein θεῖος βίος, wie der νοῦς θεῖόν τι ἐν ἀνθρώπῳ ὑπάρχει. So soll man nicht ἀνθρώπινα φρονεῖν, sondern ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (schon im Leben unsterblich sein) καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ (p. 1177 b, 31 ff.). Diese τελεία εὐδαιμονία, als eine θεωρητικὴ ἐνέργεια bringt die Denkenden den Göttern nahe, deren Leben nicht πράττειν (auch nicht tugendhaftes), nicht ποιεῖν, sondern reine θεωρία ist, wie auch das Leben der Menschen (ihres allein unter allen ζῷα) sein kann, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης (θεωρητικῆς) ἐνεργείας ὑπάρχει (p. 1178 b, 7—32). — Nirgends auch nur der Schatten eines Gedankens daran, dass die εὐδαιμονία des θεωρητικὸς βίος erst in einem Jenseits τελεία werden könne, anderswo als im irdischen Leben überhaupt denkbar sei. Nur μῆκος βίου τέλειον wird zur Bedingung der τελεία εὐδαιμονία gemacht (1177 b, 25), aber nichts was ausserhalb und jenseits des Lebens läge. Der θεωρητικὸς βίος findet hier auf Erden seine volle abschliessende Entwicklung. — τέλειος βίος zur Erlangung der εὐδαιμονία nothwendig: *Eth.* 1100 a, 5; 1101 a, 16. Aber die εὐδαιμονία ist ganz beschlossen in den Grenzen des irdischen Lebens; den Todten εὐδαίμονα zu nennen wäre παντελῶς ἄτοπον, da ihm die ἐνέργεια, welche das Wesen der εὐδαιμονία macht, abgeht, nur ein geringer Schatten von Empfindung den κεκμηκότες zukommen kann (fast homerische Auffassung): *ibid.* 1100 a, 11—29; 1101 a, 22—b, 9. — Da es unmöglich ist, dass das Einzelwesen einer ununterbrochenen Dauer, des ἀεὶ καὶ θεῖον für sich selbst theilhaftig werde, so beruht die Fortdauer nach dem Tode des Einzelnen nur in dem Fortbestehen des εἶδος, nicht des αὐτό (welches vergeht), sondern ein οἷον αὐτό, welches in der Kette der Zeugungen auf Erden fortbesteht: *de an.* 415 a, 28—b, 7 *gen. an.* 731 a, 24—b, 1. (Nachahmung der platonischen Ausführungen, *Symp.* 206 C—207 A [vgl. auch *Leg.* 4, 721 C; 6, 773 E; Philo *de incorrupt. mund.* § 8 p. 495 M., nach Kritolaos]. Aristoteles konnte viel eher an dieser Auffassung ernstlich festhalten, als auf seinem Standpunkte Plato, der wohl nur für den momentanen Bedarf seines Dialogs sich heraklitischer Vorstellungen, sie weiter ausführend, bemächtigt. S. oben p. 148 f. Anm.).

Geist in diesem Leben, in der Vereinigung mit dem Leibe und dessen „Seele“. Es bleibt nichts übrig, was als Inhalt des Lebens und Thuns des Geistes in seinem Sonderdasein, nach vollendetem irdischen Lebenslaufe, sich denken liesse. Der Geist und der Mensch, dem er zugesellt ist, kann nicht wohl einen lebhaften Drang nach Erlangung jener für unsere Vorstellung inhaltlos gelassenen jenseitigen Freiheit haben; der Unsterblichkeitsgedanke, so gestaltet, kann für den Menschen keinen inneren Werth, keine ethische Bedeutung haben[1]. Er entspringt einer logischen Folgerung, metaphysischen Erwägungen, nicht einer Forderung des Gemüthes. Es fehlt ihm, wie an sinnfälliger, die Phantasie bestimmender Deutlichkeit, so an der Kraft (aber auch an der Absicht), auf Haltung und Richtung des irdischen Lebens lenkend einzuwirken. Kein Antrieb geht von dieser Lehre aus, keiner selbst für die Philosophen, von denen und deren Thun und Streben in der Schilderung und begeisterten Lobpreisung des „Geistes“, dieses Philosophen im Menschen, im Grunde allein die Rede war. 600

Man konnte an aristotelischer, ganz auf Erfassung und Deutung diesseitiger Wirklichkeit gerichteter Philosophie festhalten und doch das Aussenwerk der Lehre von dem aus göttlichem Jenseits herabgestiegenen und zu ewig göttlichem Leben, aber kaum zur Fortsetzung individuellen Daseins nach dem Tode des Menschen wieder ausscheidenden „Geiste“ preisgeben. An diesem Punkte am meisten erhielt sich in der Schule freie Discussion der Lehre des Meisters; es waren nicht die Geringsten unter den Nachfolgern des Aristoteles, die eine Unsterblichkeit, in welcher Gestalt immer, leugneten[2].

---

[1] οἶμαι δὲ τοῦ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν Plut. *de Is. et Osir.* 1 extr. Mit voller Deutlichkeit unterscheidet von der ἀθανασία τῆς ψυχῆς nach platonischem Dogma und der stoischen ἐπιδιαμονὴ τῆς ψυχῆς diese aristotelische Lehre von der τοῦ νοῦ ἀθανασία (οἱ πεισθέντες περὶ τοῦ θύραθεν νοῦ ὡς ἀθανάτου [θανάτου die Ausgg.] καὶ μόνου [καινοῦ die Ausgg.] διαγωγὴν [= βίον] ἕξοντος: so wird zu schreiben sein) als etwas ganz Anderes Orig. *c. Cels.* 3, 80 p. 359 Lomm.

[2] Theophrast discutirt, nach der Aporienmanier der Schule, die

3.

601 Was die Dogmatiker der stoischen Schule von der menschlichen Seele zu sagen wussten, hängt aufs innigste zusammen

---

Dunkelheiten und Schwierigkeiten der Lehre vom νοῦς, insbesondere von dem doppelten νοῦς, dem ποιητικός und dem παθητικός, bleibt aber, seiner Art getreu, dennoch stehen bei dem unabänderlichen Schuldogma vom νοῦς χωριστός, der ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος ὅμως σύμφυτος mit dem Menschen sei, und wie ἀγέννητος, so auch ἄφθαρτος. *Fragm.* 53 b p. 226 ff.; 53 p. 176 Wim. (Die θεωρία kommt dem νοῦς θιγόντι καὶ οἷον ἀψαμένῳ, daher ohne ἀπάτη: *fr.* 12, § 25. Der νοῦς ist κρεῖττόν τι μέρος [τῆς ψυχῆς] καὶ θειότερον. *fr.* 53; von ihm und seiner θεωρία muss man verstehen das κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ, das auch Th. verkündete: Julian. *or.* 6, p. 239, 22 ff. Hertl.) Dass ihm die Unsterblichkeit des νοῦς für dieses Leben und seine Führung irgend welche Bedeutung hätte, zeigt sich nirgends. Ebensowenig in der Ethik des stark zu theologischer Betrachtung neigenden Eudemos. Das Ziel des Lebens, die ἀρετὴ τέλειος, welche ist καλοκἀγαθία, ist ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία, die der νοῦς, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον (1248 a, 27) ausübt; hiebei ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου μέρους τῆς ψυχῆς ist das beste (p. 1249 b). Um des γνωρίζειν willen wünscht der Mensch ζῆν ἀεί (1245 a, 9), aber auf Erden, im Leibe: in ein Jenseits fällt kein Blick (wie man am ersten bei diesem halbtheologischen Denker erwarten könnte, der z. B. von der Ablösbarkeit des νοῦς vom λόγος [dem ἄλλο μέρος τῆς ψυχῆς] im Leibesleben und seiner höheren Erkenntniss im Enthusiasmus und Wahrtraum ernsthaft redet: 1214 a, 23; 1225 a, 28: 1248 a, 40). — Noch dieser ersten Generation der Peripatetiker gehören Aristoxenos und Dikaearch an, die eine eigene Substanz der „Seele“, welche nichts als die „Harmonie“, das Resultat der Mischung der Körperstoffe sei, nicht anerkennen. (Dik. ἀνῄρηκε τὴν ὅλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς. Atticus bei Eus. *praep. ev.* 15, 810 A; Ar. und Dik. *nullum omnino animum esse dixerunt.* Cic. *Tusc.* 1 § 51; 21; 41 u. A.) Dikaearch hatte (in den Λεσβιακοὶ λόγοι) die Unsterblichkeitslehre ausdrücklich bekämpft: Cic. § 77. (Sehr auffallend bleibt, dass Dikaearch, der natürlich von einem *separabilis animus* nichts wusste [Cic. § 21], dennoch nicht nur an mantischen Träumen — das liesse sich allenfalls verstehen, ἔχει γάρ τινα λόγον [s. Aristot. 462 b ff.] — festhielt, sondern auch an der Wahrsagung im ἐνθουσιασμός [Cic. *divin.* 1 § 5. 113. *Doxogr.* p. 416 a], die stets das Dasein einer „Seele“ als eigener Substanz und deren Abtrennbarkeit vom Leibe zur dogmatischen Voraussetzung hat.) — Strato, „der Naturforscher“ († 270), dem die Seele eine einheitliche Kraft ist, vom Leibe und den αἰσθήσεις untrennbar, der Glaube an den νοῦς χωριστός des Aristoteles aber ganz abgeht, kann unmöglich an einer Unsterblichkeit, in welcher Gestalt und Einschränkung immer, festgehalten haben. — Nachher folgt

mit dem materialistischen Pantheismus, der ihnen alle Erschei- 602 nungen des Lebens, des Seins und Werdens in der Welt erklärt. Die Gottheit ist das All und nichts ausserhalb des zur Welt entfalteten Alls; das Weltall ist die Gottheit. Die Gottheit ist so Stoff als Form, Leben und Kraft der Welt. Sie ist der Urstoff, das ätherische Feuer, der feurige „Hauch“, der sich erhält oder wandelt, in tausend Gestalten zur Welt sich bildet. Sie ist auch die zwecksetzende und nach Zwecken wirkende Kraft, die Vernunft und das Gesetz in dieser Welt. Stoff, Geist und Formprincip zugleich entlässt, in wechselnden Perioden, die Gottheit aus sich die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen und nimmt alles Vielfache und Unterschiedene zu

---

die rein gelehrte und von der Philosophie so gut wie abgekehrte Zeit der peripatetischen Secte. Mit der Rückwendung zu den Schriften des Meisters (seit Andronikos) gewinnt die Schule neues Leben. Die Fragen nach den Theilen der Seele, dem Verhältniss des νοῦς zur Seele (und zum νοῦς παθητικός) werden neu discutirt, es herrscht aber die Neigung vor, den νοῦς θύραθεν ἐπεισιών bei Seite zu setzen (vgl. die Definition der Seele bei Andronikos; Galen π. τ. τῆς ψυχῆς ἠθῶν IV 782f.; Themist. *de an.* II 56, 11; 59, 6 Sp.), daher auch die Unsterblichkeit (die nur dem νοῦς zukam) zu leugnen (so Boëthos: Simpl. *de an.* p. 247, 24ff. Hayd. Anders wieder und noch über Aristoteles hinausgehend Kratippos, der Zeitgenoss des Boëthos: Cic. *de divin.* I § 70; vgl. § 5. 113). Alexander von Aphrodisias, der grosse ἐξηγητής, weist den νοῦς ποιητικός ganz aus der menschlichen Seele hinaus (es ist der göttliche νοῦς, νοῦς und νοητὸν ἐνεργείᾳ stets und schon πρὸ τοῦ νοεῖσθαι durch den ὑλικὸς νοῦς des Menschen, θύραθεν in diesen — nicht örtlich und ohne Ortsveränderung [p. 113, 18f.] — eingehend in dem einzelnen Act des νοεῖν durch den νοῦς ὑλικός, niemals aber ein μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς: *de an.* p. 107—109; p. 90 Br.). Er ist χωριστός und ἀθάνατος, ἀπαθής u. s. w., die menschliche Seele aber, nichts Anderes als das εἶδος ihres σῶμα, und von diesem ἀχώριστος, vergeht, sammt ihrem νοῦς ὑλικός, völlig im Tode, συμφθείρεται τῷ σώματι. *de an.* p. 21, 22f., p. 90, 16f. Das seelische Individuum also vergeht; der unvergängliche νοῦς hatte sich gar nicht an die Individuen vertheilt. — Wesentliche und ernsthafte Bedeutung hat für das Ganze der Lehre das rein logisch erschlossene, nicht empfundene Dogma von der Unvergänglichkeit des individuellen νοῦς des Menschen (und von einem solchen will doch Aristoteles selbst unzweifelhaft reden) den Peripatetikern nie gehabt, so lange sie sich auf eigenem Boden erhielten. Zuletzt freilich verschlang auch sie der Strudel des Neoplatonismus.

der Einheit ihres feurigen Lebenshauches wieder zurück. So ist denn in allem Gestalteten, in allem Lebendigen und Bewegten Inhalt und einheitgebende Form der Gott; er ist und wirkt als „Verhältniss“ im Unorganischen, als „Natur“ in den Pflanzen, als „unvernünftige Seele“ in den übrigen Lebewesen, als vernünftige und denkende Seele in den Menschen[1].

Die vernunftbegabte Menschenseele ist ein abgetrenntes Stück der Gottheit[2], göttlich wie Alles in der Welt, aber in 603 einem reineren Sinne als Anderes: sie ist dem ersten und ursprünglichen Wesen der Gottheit, als eines „bildenden Feuers“ (πῦρ τεχνικόν), näher geblieben[3] als der irdische Feuerhauch, der an Reinheit und Feinheit viel verloren hat; als die niedere Materie auf ihren, durch Nachlassen der im Urfeuer lebendig wirkenden Spannkraft (τόνος) von diesem sich weiter und weiter entfernenden Wandlungsstufen; als die Stoffe des eigenen Leibes, in dem sie wohnt und waltet. Als ein wesentlich Unterschiedenes also entsteht inmitten der Elemente ihres Leibes die einzelne Seele bei der Zeugung; sie entwickelt sich zu ihrem vollen Wesen nach der Geburt des Menschen[4]. Immer ist sie, auch in ihrem individuell abgesonderten Dasein, von dem Alllebendigen, das in ihr gegenwärtig ist, nicht völlig freigegeben, dem „allgemeinsamen Gesetz“ der Welt, welches die Gottheit ist, unterworfen, vom „Schicksal“, dem „Verhängniss“ (πεπρωμένη, εἱμαρμένη), das der Gesammtheit des Lebens und damit allem

---

[1] ἕξις, φύσις, ἄλογος ψυχή, ψυχὴ λόγον ἔχουσα καὶ διάνοιαν (Plut. *virt. moral.* 451 B, C u. A. Durch Alles dies und als dieses Alles διήκει ὁ νοῦς. Laert. D 7, 138 f.).

[2] Unsere Seele ein ἀπόσπασμα des ἔμψυχος κόσμος Laert. 7, 143. Oft heisst die Seele des Menschen ein ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ (Διός), θεία ἀπόμοιρα, ἀπόρροια (Gataker ad Marc. Aurel. p. 48. 211) oft auch geradezu θεός (s. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* p. 76 f.

[3] (ἡ ψυχή) ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον — Chrysipp. bei Plut. *Stoic. rep.* 1052 F. Die „Natur“ ist feucht gewordenes, die Seele trocken gebliebenes πνεῦμα (Galen. IV 783 f.).

[4] Das βρέφος entsteht als φυτόν, wird dann erst durch περίψυξις (davon ψυχή!) ein ζῷον. Chrysipp. bei Plut. *Stoic. rep.* 1052 F. So wird ἐκ φύσεως ψυχή. Plut. *de primo frig.* 946 C.

einzelnen Lebenden den Verlauf ihres Daseins bestimmt, umfangen und gelenkt[1]. Dennoch hat sie die Gabe und Aufgabe der freien Selbstbestimmung, die Verantwortlichkeit für die eigenen Entschlüsse und Thaten; sie hat auch, wiewohl reiner, mit keinem vernunftlosen Bestandtheil verbundener Ausfluss der Allvernunft, die Möglichkeit der unvernünftigen Wahl 604 und der Entscheidung für das Böse. Sehr verschieden sind nach Art, Einsicht und Willensrichtung die doch der einen und gleichen Urquelle entflossenen Seelenindividuen. Unvernunft im Verstehen, Wollen und Handeln ist verbreitet im Menschenwesen; wenig sind der wirklich Einsichtigen; ja, der Weise, der den eigenen Willen in völliger Uebereinstimmung mit dem allgemeinen und göttlichen Gesetze der Welt hielte, ist nur ein Idealbild, ***naturae humanae exemplar,*** in der Wirklichkeit niemals völlig rein dargestellt.

Es besteht ein Widerspruch zwischen der im ethischen Interesse geforderten Freiheit und Selbständigkeit der sittlichen Einzelperson und ihres Willens, der nur in Selbstüberwindung und Niederkämpfung unsittlicher Triebe den Forderungen der Pflicht genügen kann, und der pantheistischen Grundlehre stoischer Metaphysik, der die Welt (und die Seele in ihr) nur die nothwendige Selbstentfaltung eines einzigen, alle absondernde Mannichfaltigkeit ausschliessenden, absoluten Wesens ist; die neben der reinen Gotteskraft ein widervernünftiges, Böses bewirkendes und zu Bösem lockendes, den Einzelnen zum eigenmächtigen Ausweichen aus den Bahnen der allumfangenden Weltsatzung fähig und bereit machendes Princip nicht kennt. Der reine Pantheismus, dem Gott und

---

[1] Fast könnte man, der Grundvorstellung des stoischen Pantheismus entsprechend, mit einem halbstoischen Wort des Philo (*q. det. pot. insid.* 24), die menschliche Seele nennen ein τῆς θείας ψυχῆς ἀπόσπασμα οὐ διαιρετόν (τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται). Es überwiegt aber doch in stoischer Dogmatik die Vorstellung von völliger Abtrennung der einzelnen ἀποσπάσματα von dem allgemeinen θεῖον, ohne dass freilich der Zusammenhang Aller zum Ganzen und Einen ganz aufgehoben wäre.

Welt in untrennbarer Einheit zusammengefasst ist, kann einen Widerstreit zwischen Mensch und Gottheit im Grunde nicht denken, ein Böses, dessen Ueberwindung zur Wiederherstellung verlorener Einigung mit Gott führen müsste, nicht ableiten; er kennt weder ethische noch religiöse Forderungen. Vergeblich müht sich der Scharfsinn der Dogmatiker der Stoa, hier einen Ausgleich zu finden[1].

Zwei Strömungen flossen von Anbeginn der Schule in ihren von sehr verschiedenen Seiten her zusammengekommenen 605 Dogmen neben einander her. Die kynische Ethik, der die Stoa ihre stärksten praktischen Grundtriebe verdankte, wies, den Einzelnen ganz auf sich stellend und Alles von seiner eigensten Willensbestimmung fordernd, in die Bahn des abgeschlossensten Individualismus, eines ethischen Atomismus. Die heraklitische Physik, das Individuum in dem All-Einen, seiner Allmacht und Allgegenwart völlig untertauchend, forderte auch eine Ethik, die dieser Stellung des Einzelnen zu dem allgemeinsamen Logos der Welt Ausdruck gäbe in einem Leben völlig *ex ductu rationis*, in unbedingter Hingebung des Einzelwillens an die Allvernunft, welche die Welt und die Gottheit ist[2].

---

[1] Nach altstoischer Lehre, wie sie Chrysipp systematisirt hatte, ist die Seele völlig einheitlich, aus der Allvernunft des Gottes entflossene Vernunft, der kein ἄλογον innewohnt. Ihre Triebe, ὁρμαί, müssen so vernünftig sein, wie ihre Willensentscheidungen, κρίσεις, von aussen wirkt auf sie die φύσις ein, die selbst als eine Entfaltung der höchsten Vernunft, der Gottheit, nur gut und vernünftig sein kann. Es ist allerdings unfassbar, woher, wenn die Grundlehren der alten Stoa bestehen sollen, falsche Urtheile, übermässige und böse Triebe entstehen können, ἡ τῆς κακίας γένεσις ist hiebei unverständlich, wie den subtilen Erörterungen des Chrysipp hierüber Posidonius entgegenhielt (s. Schmekel, *Philos. d. mittl. Stoa* p. 327 ff.).

[2] ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν (es sind aber unsere φύσεις μέρη τῆς τοῦ ὅλου), d. h. entsprechend dem κοινὸς νόμος, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι. Chrysipp. bei Laert. 7, 87. 88. Meist nimmt diese Hingebung an den vernunftbestimmten Weltlauf, das *Deum sequere* (Sen. *vit. beata* 15, 5; *epist.* 16, 5; ἕπεσθαι θεοῖς Epictet. *diss.* I 12, 5 ff. u. A.) den Charakter eines mit Bewusstsein und συγκατάθεσις hinnehmenden passiven

Thatsächlich gab auf dem ethischen Gebiete der Cynismus die stärkeren Impulse. Die weltweite Ordnung und Gesetzmässigkeit des Alls, auch für das Individuum oberste Norm seines sittlichen Wollens, vermochte in seinen allzuweit gezogenen Schranken dem engen Dasein des Einzelnen sich nicht dicht genug anzuschmiegen; keine praktische Ethik konnte in einer Kette geregelter Selbstthätigkeit den Menschen mit diesem letzten und fernsten Ziele verbinden. Das vermittelnde Glied zwischen dem All und seinen Gesetzen und dem Einzelnen in seiner Willkür, die griechische Polis mit ihrer Satzung und Sitte, hatte für diese Söhne eines kosmopolitischen Zeitalters, die Stoiker sogut wie schon die Cyniker, kaum noch erziehende 606 Kraft. Der Einzelne sah sich auf sich selbst und seine eigene Einsicht zurückgewiesen; nach eigenem Maass und Gesetz musste er leben. Der Individualismus, der diese Zeit, mehr noch als alle frühere griechische Cultur, bestimmt, gewinnt auch in diesem pantheistischen System Boden; in dem „Weisen", der in völliger Freiheit sich aus sich selber bestimmt[1], allein mit den ihm Gleichen sich verbunden fühlt[2], erreicht er seinen Gipfel.

Die Seele aber, die in diesem Einen so Hohes vermochte, was ihren ungezählten Schwestern nur unvollkommen oder gar

---

Geschehenlassens an: χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς. ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμί κτλ. Epictet. *diss.* II 16, 42. θέλε γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις (dies klingt noch am ersten wie: Nehmt die Gottheit auf in euren Willen —) ἐγχειρ. 8. Und so eigentlich schon in Kleanthes Versen: ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη κτλ. Und solche „Bejahung des Weltlaufes" in voll pantheistischem Sinne verstanden (wie denn Kleanthes τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν ᾗ δεῖ ἀκολουθεῖν, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους. Laert. 7, 89), konnte auch zu einer activen Ethik von concretem Gehalt nicht führen.

[1] Der σοφός ist μόνος ἐλεύθερος· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας: Laert. 7, 121. Gesetze, Staatsverfassungen sind für ihn nicht giltig: Cic. *Acad. pr.* 2, 136.

[2] Feinde und Fremde sind einander alle μὴ σπουδαῖοι, πολῖται καὶ φίλοι καὶ οἰκεῖοι οἱ σπουδαῖοι μόνον. Zeno ἐν τῇ Πολιτείᾳ bei Laert. 7, 32. 33.

nicht erreichbar war, gewann mehr und mehr das Ansehen, doch noch etwas Anderes zu sein als ein unselbständiger Ausfluss der Einen, überall gleichen Gotteskraft. Als ein selbständiges, in eigenem Wesen geschlossenes Göttliches wird sie vorgestellt, wo sie, ähnlich wie einst bei den Theologen, auch in stoischen Schriften ein „Dämon“ heisst, der in diesem besonderen Menschen wohnende, ihm zugesellte Dämon[1]. Und

[1] ὁ παρ' ἑκάστῳ δαίμων, den man in Uebereinstimmung halten müsse πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. Laert. 7, 88 nach Chrysipp. In der allein erhaltenen späteren stoischen Literatur begegnet uns dieser δαίμων des Einzelnen, *sacer intra nos spiritus*, vielfach (bei Seneca. Epiktet, Mark Aurel; s. Bonhöffer, *Epiktet* 83). Es wird da zumeist von ihm so geredet, dass zwischen ihm und dem Menschen oder seiner Seele, auch dem ἡγεμονικόν, ein Unterschied gemacht zu werden scheint. Zeus παρέστησεν ἐπίτροπον ἑκάστῳ τὸν ἑκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκε φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ κτλ. (Epictet. *diss.* 1, 14, 12). ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν (M. Aurel, 5, 27). ἀνάκρινον τὸ δαιμόνιον. Epict. 3, 22, 53 (man kann es, wie Sokrates sein δαιμόνιον, befragen als ein Anderes und Gegenüberstehendes). Dieser δαίμων scheint also nicht ohne Weiteres mit der „Seele“ des Menschen gleichgesetzt werden zu können, wie der Dämon im Menschen, von dem die Theologen reden. Die Ausdrucksweise und Vorstellung lehnt sich vielmehr an das an, was verbreiteter Volksglaube von dem Schutzgeist des Menschen zu sagen wusste (vgl. jetzt Usener, *Götternamen* 294 ff.). ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου Menander, Mein. *Com.* IV 238 (hier wird bereits die Vorstellung von zwei dämonischen Lebensbegleitern abgewiesen, von der schon Euklides der Sokratiker redete: Censorin. *d. d. nat.* 3, 3. Anders doch Phokylid. *fr.* 15). Schon Plato redet (mit einem λέγεται) von dem δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει (und die abgeschiedene Seele in den Hades geleite): *Phaedon* 107 D. Aber der Glaube muss viel älter sein; er spricht sich ziemlich deutlich aus in Pindars Worten, *Ol.* 13, 27: (Ζεῦ πάτερ) Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον, in denen der Uebergang zu der Bedeutung: Schicksal in dem Worte δαίμων noch nicht ganz gemacht ist, der dann (bei Tragikern u. a. Dichtern) sehr gewöhnlich gemacht wird, immer aber als vorausliegend den Glauben an solchen persönlichen dämonischen Lebensgenossen zu denken nöthigt, ohne dessen Vorangang er gar nicht geschehen konnte (δαίμων = πότμος Pindar *P.* 5, 114 f. und schon Theognis 161. 163. Wenn Heraklit sagt: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων [*fr.* 121], so heisst ihm δαίμων das Lebensgeschick. Und ἦθος und Lebenslage zugleich bedeutet es dem Plato, *Rep.* 10, 617 D; οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε: wo die Herleitung dieser metonymischen Anwendung des W. δαίμων aus dem

im Tode, der auch dieser monistisch angelegten Lehre doch 607 wieder, nach einer eigentlich nur einem naiven oder bewussten

---

Glauben an den persönlichen Specialdämon des Einzelnen noch sehr deutlich durchscheint. Aehnlich [Lys.] *epitaph.* 78. Die Metonymie aber schon in der Ilias 8, 166 πάρος τοι δαίμονα δώσω = πότμον ἐφήσω). — Noch völlig frei von solcher Verflüchtigung zum Begriff ist die Person des Dämon in einem sehr bemerkenswerthen Falle geblieben, in dem, zu Halikarnass, Poseidonios mit seinen ἔκγονοι beschliessen, am ersten des Monats Ἑρμαιών zu opfern Δαίμονι ἀγαθῷ Ποσειδωνίου — κριόν (*Gr. inscr. in the Brit. mus.* IV 1, n. 896, p. 70, Z. 35. Die Ins. scheint aus dem 3. Jahrh. vor Chr. zu sein). Hier wird also dem ἀγαθὸς δαίμων (s. I 255 Anm.) des noch Lebenden geopfert, völlig wie an Geburtstagen und sonst der Römer seinem *genius* opfert; der ἀγ. δαίμων ist hier ersichtlich völlig identisch mit dem *genius.* Apollo, im Orakel befragt, hatte ausdrücklich befohlen (*ibid.* Z. 9): — τιμᾶν καὶ ἱλάσκεσθαι καὶ ἀγαθὸν δαίμονα Ποσειδωνίου καὶ Γοργίθος (diese, die Mutter des P., scheint bereits verstorben zu sein: Z. 34). — Dieser Specialdämon des Einzelnen, der sich ihm persönlich gegenüberstellen kann (wie dem Brutus sein δαίμων κακός: Plut. *Brut.* 36) ist von dessen ψυχή verschieden, wiewohl sich denken liesse, dass er eigentlich nur aus einer Projicirung der allzu selbständig gedachten eigenen ψυχή ausserhalb des Menschen entstanden sein möge (ähnlich auch hierin dem römischen *genius.* — Die dämonischen φύλακες des Hesiod [s. I 96 ff.] gehören in andere Vorstellungsreihen). Den Stoikern also wird dieser Volksglaube als Analogon vorgeschwebt haben, wenn sie von dem παρ' ἑκάστῳ δαίμων als etwas von dem Menschen und seinem ἡγεμονικόν noch Verschiedenem reden. Aber sie bedienen sich dieser Vorstellung doch nur als eines Bildes. Eigentlich soll ihnen der δαίμων des Einzelnen bezeichnen dessen „urbildliche, ideale Persönlichkeit, gegenüber seiner empirischen Persönlichkeit" (so sehr richtig Bonhöffer *a. a. O.* 84), das was der Mensch als intelligibler Charakter ist, als empirischer erst werden soll (γένοιο' οἷος ἐσσί —). So ist der δαίμων verschieden von der ψυχή (διάνοια) und doch wieder mit ihr identisch. Es wird ein halb allegorisches Spiel mit dem δαίμων als Specialgenius und zugleich als Krone der menschlichen Person getrieben, wie vorübergehend schon bei Plato ähnlich, *Tim.* 90 A. Schliesslich ist (da die Stoa einen eigenen, von aussenher um den Menschen waltenden Schutzdämon im Ernst nicht statuiren wollte) das ἡγεμονικόν von dem δαίμων nicht verschieden: wie denn bei M. Aurel 5, 27 der δαίμων mit dem ἀπόσπασμα Διός, dem ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος völlig zusammenfällt (vgl. 3, 3 extr.; 2, 13. 17; 3, 7: τὸν ἑαυτοῦ νοῦν καὶ δαίμονα). Dass aber dies ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ ein δαίμων genannt werden kann, bekundet eine Neigung, den Seelengeist als ein Selbständiges, von dem allgemeinen Urgrund des Göttlichen freier Abgetrenntes zu denken als der stoische Pantheismus (dem der Ausdruck ἀπόσπασμα, ἀπόρροια τοῦ θεοῦ besser entspricht) in strenger Auffassung

608 Spiritualismus anstehenden Auffassung, als eine Scheidung der Seele von ihrem Leibe gilt[1], soll dieses, während des Lebens so selbständig gestellte Seelenwesen nicht mit dem Leibe vergehen, nicht in das All, aus dem es einst entflossen ist, sich wieder auflösen. Eine Unendlichkeit des Sonderlebens steht den einzelnen Seelen nicht zu; unvergänglich in Ewigkeit ist nur die Eine Seele des Weltalls, die Gottheit[2]. Aber die Seelen, die sich aus der Einen, allverbreiteten Gottheit einst abgesondert haben, überdauern den Zerfall ihres Leibes; bis zur Auflösung im Feuer, welche die gegenwärtige Periode der Weltbildung abschliessen wird, erhalten sie sich in ihrem gesonderten Dasein, entweder alle (wie die ältere Lehre der Schule war), oder doch, wie Chrysipp, der Meister des orthodoxen Lehrgebäudes der Stoa, bestimmte, die Seelen der „Weisen“, während die anderen sich schon vorher in das All-609 lebendige verlieren[3]. Die stärkere ethische Persönlichkeit hält sich länger in sich selbst zusammen[4].

zuliess. Man kam hier der theologischen Auffassung der „Seele“ als eines in selbständiger Existenz beharrenden Einzeldämons nahe. Völlig zu ihr über ging Posidonius, dem der einzelne, im Menschen wohnende δαίμων, zwar συγγενὴς ὢν τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι (Pos. bei Galen. V 469), aber nicht mehr dessen unselbständiges ἀπόσπασμα, sondern einer von vielen selbständigen, individuell bestimmten Geistern ist, die in der Luft präexistirend leben und bei der Geburt in den Menschen einziehen (s. Bonhöffer *a.a.O.* 79. 80. Vgl. auch Schmekel, *Philos. d. mittl. Stoa* 249 ff. 256).

[1] ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος — Chrysipp. bei Nemes. *de nat. hom.* p. 81 Matth. Zeno und Chrysipp. bei Tertullian *de anima* 5.

[2] Alles entsteht und vergeht, auch die Götter, ὁ δὲ Ζεὺς μόνος ἀΐδιός ἐστι. Chrysipp. bei Plut. *Stoic. repugn.* 1052 A; *commun. not.* 1075 A ff. — ἐπιδιαμονή, nicht ἀθανασία der Menschenseelen.

[3] Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας (τὰς ψυχὰς) ἐπιδιαμένειν (λέγει) μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον. Laert. D 7, 157. Ohne Nennung der zwei Gewährsmänner öfter wiederholt: Arius Did. bei Euseb. *praep. ev.* 15, 822 A—C (die ψυχαὶ τῶν ἀφρόνων καὶ ἀλόγων ζῴων vergehen sofort mit dem Tode des Leibes: C) u. A. — Die chrysippische Lehre auch Tac. *Agric.* 46: *si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae* (αἱ μεγάλαι ψυχαί. Plut. *def. orac.* 18). — *omnium quidem animos immortales esse sed fortium bonorumque divinos.* Cic. *de leg.* 2, 27. Ungenau ausgedrückt.

[4] Die ἀσθενεστέρα ψυχή (αὕτη δέ ἐστι τῶν ἀπαιδεύτων) vergeht



Von der physisch-materialistischen Seite aus betrachtet[1], schien es undenkbar, dass die aus reinem Feuerhauch gebildete Seele, die schon zu Lebzeiten nicht vom Leibe zusammengehalten wurde, sondern ihrerseits den Leib zusammenhielt[2], nach Auflösung dieses Leibes alsbald vergehen sollte: wie einst den Leib, so hält sie nun, und um so mehr, sich selbst zur Einheit zusammen. Ihre Leichtigkeit führt sie aufwärts in die reinere Luft unter dem Monde, wo der von unten aufsteigende Hauch sie nährt und nichts ist, was sie zerstören könnte[3]. Eine „Unterwelt“, wie sie das Volk und die Theologen glaubten, leugnet der Stoiker ausdrücklich[4]. Eher konnte er seine

---

eher ἡ δὲ ἰσχυροτέρα, οἵα ἐστὶ περὶ τοὺς σοφούς bleibt μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως. *Doxogr.* 363, a.

[1] Merkwürdig das Vorwiegen der materialistischen Auffassung bei denjenigen *Stoici*, die, nach Seneca *epist.* 57, 7 *existimant, animum hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia fuerit illi exitus liber* (wobei man sich an den Volksglauben erinnert fühlt, nach dem die Seele des bei Sturmwind Verstorbenen εὐθὺς διαπεφύσηται καὶ ἀπόλωλεν. Plato, *Phaed.* 70 A; 80 D. S. oben p. 264, 2).

[2] οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα, ὥσπερ καὶ ἡ κόλλα καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ. Posidon. bei Achill. *isag.* p. 133 E (Petav.). Aus Aristoteles (411 b, 7), aber, im Gegensatz zu den Epikureern, ächt stoisch (vgl. Heinze, *Xenokrates* 100 f.).

[3] Sext. *adv. phys.* 1, 71—73. Die naiven, aber klaren Ausführungen gehen wahrscheinlich, wie schon oft ausgesprochen worden ist (von Corssen, *De Posid. Rhodio* [1878] p. 45 f. u. A.), auf Posidonius zurück (ebenso wie die ähnlichen Betrachtungen bei Cicero, *Tusc.* 1, 42 ff.), der aber hier, soviel sich bemerken lässt, keine Heterodoxie begeht.

[4] — καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας. λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν. Sext. *adv. phys.* 1, 71. Schon dieser physische Grund genügte, den Stoikern die Annahme eines Seelenreiches in der Tiefe unmöglich zu machen, οὐδεὶς Ἅιδης, οὐδ' Ἀχέρων, οὐδὲ Κωκυτός κτλ. Epictet. *diss.* 3, 13, 15. Und dies ist durchaus stoische Lehre (s. Bonhöffer, Epiktet. p. 56 f). Vgl. Cic. *Tusc.* 1, 36 f.; Seneca *Consol. ad Marc.* 19, 4. Wenn Stoiker gelegentlich von *„inferi“*, ᾅιδης als Seelenwohnstätte reden, so ist das nur bildlicher Ausdruck. Gemeint ist (wo die Worte nicht rein conventionelle Redensart sind) die der Erde nähere Region, die untere Wolken- und Luftschicht, ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ (Cornutus *nat. deor.* 5. Aehnlich Andere: s. R. Heinze, *Xenokrates* 147, 2), in der die unweisen (feuchteren, weniger leichten) Seelen nach dem Tode sich aufhalten sollen

610 Phantasie in einer Ausdenkung des Lebens im Aether, der ihm nun das Seelenreich geworden war, spielen lassen[1]. Es scheint

(*circa terram*, wie es, in stoischem Sinne, bei Tertull. *an.* 54 heisst, und dies sind offenbar die Gegenden der *inferi*, von denen am Schluss des Capitels geredet wird). Nur diesen, von den oberen Regionen geschiedenen ἀήρ = ᾅδης kann auch Zeno gemeint haben, wenn er von *loca tenebrosa* redete, in denen die Seelen der Unweisen ihre Unweisheit zu büssen hätten (von Lactant. *Instit.* 7, 7, 13 platonisirend umgedeutet).

[1] Aufenthalt der „Seelen" im Luftraum: Sext. *adv. phys.* 1, 73. Cic. *Tusc.* 1 §§ 42, 43. Beide vermuthlich nach Posidonius. *sapientum animas in supernis mansionibus collocant (Stoici)*. Tertull. *an.* 54. Allgemein: εἰς τὸν ἀέρα μεθίστασθαι von den abgeschiedenen Seelen, M. Aurel. 4, 21 ἐν τῷ περιέχοντι — διαμένειν τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς: Arius Did. bei Euseb. *praep.* 15, 822 A. (Stufengang in immer höhere Regionen: Seneca *ad Marc.* 25, 1, kaum recht stoisch.) — Die Vorstellung wird wohl altstoisch sein (sie mag schon der Meinung des Chrysipp σφαιροειδεῖς — als feurige μετέωρα — τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον γίνεσθαι [Eustath. *Il.* 1288, 10] zu Grunde liegen); Posidonius scheint sie ausgeschmückt zu haben, wohl mit Benutzung pythagoreisch-platonischer Phantasmen, zu denen er überhaupt einen Zug hatte. Pythagoreer fabelten von Seelen, die im Luftraum schwebten (s. oben p. 162), von Sonne und Mond als Aufenthalt der Seelen (s. oben 131, 2). Bei Posidonius bewohnen die Seelen τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον (Sext. *phys.* 1, 73) als den für göttliche aber nicht vollkommene Wesen geeigneten Ort. Sie sind das, was man δαίμονες nennt (Sext. § 74) — oder ἥρωες (so stoisch: Laert. 7, 151), *heroes et lares et genii* stoisirend Varro (bei August. *c. d.* 7, 6 p. 282, 14 ff. Domb.); — von solchen ist die ganze Luft voll (Posid. bei Cic. *de divin.* 1, 64. Sehr Aehnliches als pythagoreische Lehre bei Alex. Polyh. bei Laert. 8, 32 S. oben p. 161, 1). Posidonius (zumal wenn er wirklich in Ciceros *Somnium Scipionis* benutzt ist) scheint aber namentlich den Phantasmen des Heraklides Ponticus und dessen Bericht über die Vision des Empedotimos (s. oben p. 95 Anm.) nachgeeifert zu haben. Durch diesen vor Allen war der Vorstellung von einem Seelenreich in der Luft Gestalt gegeben; wie eifrig seine Phantasiebilder betrachtet wurden, zeigen noch die Anführungen aus seinem Buche von Varro bis herunter zu Proclus und Damascius. Die vom Leibe befreiten Seelen aufwärts schweben zu lassen (und etwa auch auf Sternen und Mond, als bewohnten Himmelskörpern — *Doxogr.* 343, 7 ff.; 356 a, 10 — anzusiedeln), musste ihn — ganz ähnlich wie nachher die Stoiker — veranlassen, seine Annahme, dass die Seele ein αἰθέριον σῶμα (Philopon.) sei (φωτοειδής, ein *lumen* [Tertull. *an.* 9]). Hierin folgt er einer schon im 5. Jahrhundert (bei Xenophanes, Epicharm, Euripides: s. oben p. 257 ff.) verbreiteten, selbst volksthümlich gewordenen Ansicht, die gleich von Anfang an auch zu der Consequenz geführt hatte, dass die be-

aber, dass man sich von solchen Erdichtungen zumeist doch 611 zurückhielt. Das jenseitige Leben der Seelen, der weisen und der unweisen, blieb inhaltlos[1] in der Vorstellung der noch auf Erden Zurückgehaltenen.

Und die Lehre von der Fortdauer der Seelenpersönlichkeit (die zu der Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit ohnehin niemals fortgebildet wurde) — wie sie durch die metaphysischen Grundvoraussetzungen der Schule, mit denen sie doch in Verbindung gesetzt wurde, in Wahrheit nicht gefordert war, ja kaum neben ihnen bestehen konnte, so hatte sie für den Sinn und Zusammenhalt stoischer Doctrin keine wesentlich bestimmende Bedeutung, am wenigsten für die Ethik und Lebensführung. Die Weisheit der Stoa ist Betrachtung des Lebens, nicht des Todes. Im irdischen Leben und allein in ihm kann, im Kampfe mit widerstrebenden Trieben, das Ziel des menschlichen Bestrebens, die Wiedererzeugung göttlicher Weisheit und Tugend im menschlichen Geiste, erreicht werden, 612 soweit dies dem vereinzelt abgerissenen Bruchstück der Gottheit[2] überhaupt möglich ist.

Die Tugend aber ist sich selbst genug zur Erringung der Glückseligkeit, und dieser Glückseligkeit wird durch Kürze ihrer Dauer nichts abgebrochen, durch längere Dauer nichts

---

freite Seele εἰς τὸν ὅμοιον αἰθέρα eingehen und sich in die oberen Regionen (des Aethers) aufschwingen werde. Heraklides schmückt, phantastisch philosophirend und astronomisirend, diese Vorstellungen aus (ein anderes Mal scheint er freilich — wozu seine Lehre von den ὄγκοι ihm leicht den Weg zeigen konnte — Substanz und Consistenz eigener „Seelen" geleugnet zu haben: Plutarch, *Moral.* ed. Wyttenb. V p. 699). Posidonius nimmt die Phantasmen des Heraklides auf; und so wurde, jedenfalls nicht ohne einige Mitwirkung dieser halbphilosophischen Literatur, der Glaube an den Aufenthalt der „Seelen" im Aether so populär, wie die Grabschriften erkennen lassen (s. unten). —

[1] Seliges Schauen auf Erde und Gestirne dichtet, nach Posidonius, Cicero den Seelen im Luftraum an: *Tusc.* I §§ 44—47 (vgl. Seneca, *cons. ad Marc.* 25, 1. 2), ähnlich seinen Ausführungen im *Somnium Scipionis*, hier wie da entschieden in Anlehnung an Heraklides Ponticus.

[2] ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ.

zugesetzt[1]. Es ist nichts in stoischer Lehre, was den Menschen, den Weisen, auf Vollendung seines Wesens und seiner Aufgaben in einem Leben ausserhalb des Leibes und des irdischen Pflichtenbereiches hinwiese.

4.

Der nicht aus dem innersten Kern stoischer Lehre erwachsene, bedingte Unsterblichkeitsglaube kam ins Wanken, als auch die starre Dogmatik dieser Schule dem Schicksale erlag, in allzu naher Berührung mit der Kritik und den Lehrbehauptungen anderer Schulen an ihrer Alleingiltigkeit irre zu werden. Die streng gezogenen Grenzlinien der Sectenlehren wurden flüssig, hin und her fand ein Austausch, fast eine Ausgleichung statt. Panaetius, der erste Schriftsteller unter den stoischen Schulpedanten, auf weitere Wirkung seiner Schriften bedacht, der Lehrer und Freund namentlich jener edelsten Römer seiner Zeit, denen griechische Philosophie den Keim einer Humanität ins Herz pflanzte, die Roms harter Boden aus sich nicht hervorbringen konnte, stand in mehr als einem Punkte von der Rechtgläubigkeit altstoischer Lehre ab. Die Menschenseele ist ihm aus zwei Elementen gestaltet[2]; sie ist nicht einheitlich, 613 sondern aus „Natur“ und „Seele“ im engeren Sinne zusammengesetzt[3]; im Tode trennen sich ihre Elemente und wandeln

[1] Oft wiederholtes stoisches Dogma (ausgeführt besonders bei Seneca *epist.* 93). S. Gataker zu M. Aurel. (3, 7) p. 108. 109. Es bedarf für die Glückseligkeit der (stoischen) Weisen nicht eines μῆκος βίου τελείου, wie Aristoteles (s. oben p. 308 Anm.) meinte. Uebrigens stimmt hier die Meinung der Stoa, dass es ***magni artificis est clusisse totum in exiguo; tantum sapienti sua, quantum deo omnis aetas patet*** (Seneca *epist.* 53, 11) völlig überein mit der des Epikur. S. unten p. 334, 7.

[2] ***duo genera*** in der Seele nach Panaetius, der diese als ***inflammata anima*** bezeichnete (Cicero, *Tusc.* 1, 42). Es ist wenigstens sehr wahrscheinlich, dass Panaetius die Seele als aus zwei Elementen (***aër et ignis***, wie auch Boëthos, etwa Zeitgenoss des Panaetius [Comparetti *Ind. Stoic.* p. 78f.], nach Macrob. *in S. Scip.* 1, 14, 19) zusammengesetzt annahm, nicht als einheitliches πνεῦμα ἔνθερμον, wie die ältere Stoa (s. Schmekel *Philos. d. mittl. Stoa* 324f.).

[3] φύσις und ψυχή. Pan. bei Nemes. ***nat. hom.*** p. 212 Matth.

sich zu anderen Gebilden. Die Seele, wie sie einst in der Zeit entstanden ist, stirbt und vergeht in der Zeit; wie sie leidensfähig und zerstörender Schmerzempfindung unterworfen ist, so erliegt sie endlich ihrem letzten Schmerze. Panaetius lehrte, inmitten der stoischen Schule, die Vergänglichkeit der Seele, ihren Tod und Untergang gleichzeitig mit dem Tode des Leibes[1].

Sein Schüler Posidonius, als Schriftsteller noch mehr als jener wirksam in den Kreisen frei und nicht schulmässig beschränkt Gebildeter, kehrt zu der altstoischen Annahme der Einheitlichkeit der Seele als feurigen Hauches zurück. Er unterscheidet wohl drei Kräfte, aber nicht verschiedene Bestand- 614 theile in der menschlichen Seele; er hatte somit auch keinen Anlass mehr, an eine Auflösung der Seele in ihre Bestandtheile im Tode zu glauben. Auch die Entstehung der einzelnen Seele in der Zeit, aus der ihre Vergänglichkeit in der Zeit zu folgen schien, leugnete er; er griff zurück auf die alttheologische Vorstellung einer Präexistenz der Seele, ihres Lebens seit Anbeginn der Weltbildung, und konnte so auch ihre Fortdauer,

---

Hierin zeigt sich unverkennbar die Tendenz zu einem psychologischen Dualismus (Zeller, *Philos. d. Gr.*[2] 3, 1, 505). Was weiter über die Theilung der Seele durch Pan. vermuthet wird, bleibt sehr problematisch. Bestimmter nur Cicero, *Tusc.* 1, 80 von Pan. redend: *aegritudines iras libidinesque semotas a mente et disclusas putat.*

[1] Leugnung nicht nur der Unsterblichkeit, sondern auch der διαμονή der Seelen nach dem Tode durch Panaetius: Cicero, *Tusc.* 1, 78. 79. Zwei Gründe werden dort angeführt: alles Gewordene (wie die Seele bei der Geburt des Menschen) müsse untergehen (der aristotelische Grundsatz: s. oben p. 304, 4); was Schmerz empfinden könne und empfinde (wie die Seele), werde auch krank werden können; was krank werde, werde dereinst auch vernichtet werden. (Also Vernichtung der Seele von innen heraus, durch eigene Entartung, nicht durch äussere Gewalt im Weltbrand, dessen periodisches Eintreten P. wenigstens bezweifelte.) — Dass Panaetius als drittes Argument dies vorgebracht habe: als zusammengesetzt müsse die Seele sich im Tode in ihre Bestandtheile auflösen und diese in andere Elemente sich wandeln, folgt zwar in keiner Weise aus Cicero, *Tusc.* 1, 42, wie Schmekel *a. a. O.* 309 behauptet; an sich aber musste allerdings diese Betrachtung bei der Seelenlehre des Pan. sich fast von selbst ergeben und war durch die Argumentation des Karneades gegen

mindestens bis zur nächsten Weltvernichtung im allbeherrschenden Feuer, weiter behaupten[1].

die Unvergänglichkeit der Gottheit und jedes ζῷον, der P. im Uebrigen nachgab, schon nachgewiesen.

[1] Posidonius unterscheidet in der Seele des Menschen nicht drei Theile, aber drei δυνάμεις μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης (Galen. V 515), nämlich, wie Plato, das λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν (*ibid.* 476f. 653). Diese beiden letzten sind die δυνάμεις ἄλογοι (nur φαντασίαι, als Bestimmungen ihrer Triebe, bilden sich in ihnen: *ibid.* 474. 399); nicht Urtheile noch Folgen aus Urtheilen sind die πάθη, sondern Erregungen (κινήσεις) eben dieser δυνάμεις ἄλογοι (*ibid.* 429f. vgl. 378); so allein erklärt sich, wie in dem Menschen, dessen Seele eben nicht (wie Chrysipp festhielt) reine Vernunftkraft ist, Leidenschaft und Frevel entstehen kann (vgl. auch Galen. IV 820). Es giebt somit in der Menschenseele auch ein ἄλογον καὶ κακόδαιμον καὶ ἄθεον neben dem δαίμων συγγενὴς τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι (Galen. V 469f.). Wie das freilich möglich sein soll, da doch die Seele Eine οὐσία ist und ganz göttliches πνεῦμα ihrem Wesen nach, ist schwer zu sagen; ein ungöttliches oder widergöttliches Princip in der Welt kennt auch Posidonius sonst nicht. Die Ethik der Stoa hatte von jeher einen Dualismus gezeigt, der sich hier auch auf die Physik überträgt, der er in stoischer Lehre ursprünglich fremd war. Von ihm aus stärkere Betonung des (freilich von jeher bei Stoikern angenommenen) Gegensatzes zwischen „Seele“ und „Leib“, der *inutilis caro ac fluida* (Pos. bei Seneca *epist.* 92, 10). Und diesem Gegensatz entsprechend, soll denn auch die „Seele“ nicht mit dem Leibe zugleich entstanden sein oder erst nach dem Entstehen des Leibes sich bilden (γεγονέναι τὴν ψυχὴν καὶ μεταγενεστέραν εἶναι [τοῦ σώματος]: Chrysipp. bei Plut. *Stoic. rep.* 1053 D), sondern sie hat schon vorher gelebt, in göttlichem Sonderleben. Ausdrücklich überliefert ist es nicht, dass Posidonius Präexistenz der „Seele“ annahm: aber man giebt ihm diese Lehre, die ganz in der Richtung seiner Gedanken lag, mit Recht, da sie in Ausführungen, in denen Cicero oder Seneca dem Posidonius nachsprechen, mehrfach wie selbstverständlich eingeführt wird (s. Corssen, *De Posid. Rhod.* p. 25ff. Aus Sext. *phys.* 1, 71 lässt sich indessen nicht, wie Heinze, *Xenokrates* 134, 2 meint, die Lehre der Präexistenz herauslesen). War der Seelen-δαίμων schon vor seiner Verleiblichung, so kann er wohl nur bei der Zeugung des Menschen θύραθεν in diesen eintreten, *tractus extrinsecus*, wie es bei Cicero *de div.* 2, 119 heisst, in offenbarem Anschluss (wie Bonhöffer, *Epiktet* 79 bemerkt) an eine mit ausdrücklicher Nennung auf Posidonius zurückgeführte Ausführung in 1, 64, wo von den *immortales animi*, deren die Luft voll sei, geredet wird. Aus ihrem präexistenten Leben im Luftraum tritt die „Seele“ in den Menschen. Die Menge der einzelnen körperlosen Seelen, nicht nur die Eine unpersönliche Seelensubstanz der Welt, war lebendig schon vor ihrer ἐνσωμάτωσις: der stoische Pantheis-

Nicht eigener innerer Drang trieb zu diesen Umgestaltungen 615
der alten Schullehre. Zweifeln und Einwendungen, die gegen diese Lehre von aussen her, aus fremder Skepsis, erhoben waren, wurde hier nachgegeben, indem man entweder die Partie verloren gab, oder die Figuren des dialektischen Spiels verschob und durch Herbeiziehung anderer Figuren Deckung suchte[1]. 616

---

mus löst sich bedenklich auf in einen Pandämonismus. Dennoch hielt Posidonius, im Gegensatz zu Panaetius, seinem Lehrer, an der Lehre von der periodischen Auflösung alles Lebens in die Eine Seele der Welt, in das Urfeuer fest (vgl. *Doxogr.* 388a, 18; b, 19). Danach kann er das Leben der bestimmten einzelnen Seelendämonen jeder Weltperiode nicht wohl anders als vom Beginn eben je ihrer Weltperiode haben beginnen lassen. Und auch das Fortleben der Seelen nach der Trennung vom Leibe kann sich ihm nicht über die nächste ἐκπύρωσις hinaus erstreckt haben (ungenau also *immortales animi*, Cicero *de div.* 1, 64 nach Posidonius). Er wird also, die Leugnung der Fortdauer, wie sie Panaetius aufgestellt hatte, wieder verwerfend, doch nicht weiter als bis zu der bedingten Unsterblichkeitslehre der alten Stoa zurückgekehrt sein. Dabei könnte er mit Chrysipp und anderen Stoikern, eine περιοδικὴ παλιγγενεσία (M. Aurel 11, 1) nach dem Weltbrande, in der Alles sich wiederholen und auch jeder einzelne Mensch der früheren Weltperiode an gleicher Stelle wieder erstehen werde (Chrys. bei Lact. *inst.* 7, 23. 3 u. A. Orphisch-pythagoreisches Phantasma: s. oben p. 123, 2) angenommen haben: das ergäbe (da das Einzelleben doch abgebrochen und von seiner ἀποκατάστασις durch lange Zeiträume geschieden wäre) noch nicht eine ἀθανασία des Einzelnen. — Eine Reihe von μετενσωματώσεις der Seele als Lehre des Posidonius anzusetzen — mit Heinze, *Xenokr.* 132 ff. — ist doch kein ausreichender Grund: wiewohl an sich eine solche Vorstellung auch bei Festhalten an der schliesslichen ἐκπύρωσις nicht unausdenkbar wäre. Aber die verdächtigen Berichte mancher δοξογράφοι über stoische Lehre vom μεταγγισμὸς ψυχῶν speciell auf Posidonius zu beziehen, giebt uns die Wiederkehr solcher Anschauung bei Plutarch noch kein Recht, der wohl hie und da dem Posidonius sich anschliesst, niemals aber auf Einmischung platonischer oder selbsterdachter Phantasien verzichtet, so dass den einzelnen Zügen seiner buntgemischten Bilder einen bestimmten Ursprung nachsagen zu wollen bedenklich bleibt.

[1] Dass Panaetius zu seinen Aufstellungen in Bezug auf Natur und Schicksal der Seele wesentlich durch die Polemik des Karneades gegen die Dogmatiker, speciell der stoischen Schule, veranlasst wurde, macht Schmekel (*D. Philos. der mittleren Stoa.* 1892) recht einleuchtend. Weniger deutlich ist die Rücksicht auf Karneades bei Posidonius und seinen Heterodoxien. Aber gewiss ist ja, dass dieser sich gegen Chrysipp auf-

Mit gleicher Kälte konnte hiebei die Unsterblichkeit aufgegeben oder neu bestätigt werden. Die platonisirende und poetisirende Ausführung des Posidonius mag weiter verbreiteten Anklang gefunden haben unter der Mehrzahl der Leser in einer hochgebildeten Gesellschaft, denen der Gedanke der Seelenfortdauer ein Bedürfniss mehr der Phantasie als des Gemüthes und tieferen Sinnes war. Cicero, als beredtester Vertreter des hellenisirten Römerthums der Zeit, mag uns die künstlerisch ästhetische Vorliebe, mit der man diesem Gedanken nachhing, vergegenwärtigen in den Ausführungen, die er, wesentlich nach Posidonius, dem Glauben an ein Fortleben im göttlichen Element des Aethers giebt, im Traum des Scipio und im ersten Buche der Tusculanen[1]. —

5.

Der Stoicismus blieb lange Zeit lebendig. Mehr als jemals zuvor hat er während des ersten und zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung seiner wahren Aufgabe genügt, als eine Lebensweisheit, nicht als todte Gelehrsamkeit zu wirken, in 617 Bedrängniss und Mangel, und erst recht in des Lebens Ueberfluss seinen Anhängern die Freiheit und Selbstbestimmung des auf der eigenen Tugend ruhenden Geistes zu bewahren. Es war nicht immer nur die Nachahmung einer literarischen Mode

lehnt, von Panaetius stark abweicht, und damit ist wenigstens indirect eine Beziehung auf Karneades, dessen Kritik Panaetius in Hauptpunkten nachgegeben hatte, auch für Posidonius gegeben.

[1] Für das erste Buch der Tusculanen ist Benutzung des Posidonius (über deren Ausdehnung man freilich Verschiedenes vermuthen kann) allgemein zugestanden. Für das *Somnium Scipionis* ist sie wenigstens sehr glaublich (s. Corssen, *De Posid.* 40ff.). — Die Vorliebe für solche Unsterblichkeitshoffnungen blieb bei Cicero (und wohl durchweg bei den Gebildeten seiner Zeit und seiner Gesellschaft) nur eine künstlerische. Wo er nicht rhetorisirt oder als Schriftsteller sich in Pose setzt, in seinen Briefen namentlich, zeigt er keine Spur von Ueberzeugungen der sonst mit Pathos vertretenen Richtung (s. Boissier, *La religion rom. d'Aug. aux Antonins.* 1, 58f.).

oder die Lust an der Prahlerei tugendhafter Paradoxien, was die Edelsten der hohen römischen Gesellschaft der stoischen Lehre zuführte. Nicht Wenige haben nach deren Grundsätzen gelebt und sind für ihre Ueberzeugung gestorben. Nicht ganz „ohne tragisches Pathos“, wie der stoische Kaiser es wünscht, aber mit überlegtem Entschluss, nicht in verblendeter Hartnäckigkeit[1] gingen diese Blutzeugen des Stoicismus in den Tod. Es war nicht die unbeirrte Gewissheit des Fortlebens in höherer Daseinsform, was ihnen leicht machte, das irdische Leben preiszugeben[2]. Noch reden zu uns, ein Jeder in den besonderen Tönen, die ihnen Temperament und Lebenslage eingaben, die Vertreter dieses römischen Stoicismus, Seneca, der Philosoph für die Welt, und Mark Aurel, der Kaiser, und die Lehrer und Vorbilder hochstrebender römischer Jugend, Musonius und Epiktet. Aber die ernstlich anhaltende Bemühung dieser Weisen um Selbsterziehung zu Ruhe, Freiheit und Frieden, Reinheit und Güte des Sinnes, die sie uns Alle (und nicht am wenigsten Seneca, dem die Schulung zur Weisheit ein steter Kriegsgang mit seiner eigenen Natur und allzu empfänglichen Phantasie sein musste) so ehrwürdig macht, — wie sie nicht nach einem überirdischen Helfer und Erlöser ausspäht, sondern aus der Kraft des eigenen Geistes das Vertrauen auf die Erreichung des Ziels gewinnt, so bedarf sie auch der Anweisung auf eine 618 Vollendung des Strebens in jenseitigem Leben des Geistes nicht. In dieser Welt liegt der ganze Umfang ihrer Aufgaben. Der alte stoische Glaube an die Fortdauer der Einzelseele bis

[1] οὐ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς, wenn auch nicht durchaus ἀτραγῴδως (M. Aurel 11, 3).

[2] Nur untersuchen will Julius Kanus, als ihn Gaius in den Tod schickt, ob an dem Unsterblichkeitsglauben etwas sei: Sen. *tranq. an.* 14, 8. 9. *De natura animae et dissociatione spiritus corporisque inquirebat* Thrasea Paetus vor seiner Hinrichtung mit seinem Lehrer, Demetrius dem Cyniker: Tac. *ann.* 16, 34. Eine feststehende Ueberzeugung in diesen Fragen, die ihnen ein Motiv für ihr Heldenthum hätte werden können, haben sie nicht (Cato liest vor seinem Selbstmord den Phaedon: Plut. *Cato min.* 68. 70).

zu der Vernichtung aller Einzelgebilde im Weltbrande[1] gilt höchstens als eine Vermuthung neben anderen[2]; vielleicht ist dies nur ein „schöner Traum“[3]. Mag nun der Tod ein Uebergang sein zu einem anderen Dasein, oder ein letztes Ende des persönlichen Lebens: dem Weisen ist er gleich willkommen, der nicht nach der Dauer, sondern nach der Fülle des Inhalts seines Lebens Werth ermisst. Im Grunde neigt Seneca doch zu der Ansicht, dass der Tod dem Menschen ein Ende bringe, nach dem der „ewige Friede“ den unruhigen Geist erwarte[4].

---

[1] *nos quoque felices animae et aeterna sortitae,* sagt die Seele des Vaters der Marcia, *Sen. cons. ad Marc.* 26, 7, *in antiqua elementa vertemur* bei der ἐκπύρωσις.

[2] Sen. *epist.* 88, 34.

[3] *bellum somnium.* Seneca *ep.* 102, 2.

[4] Wo Seneca positivere Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode gelten lässt, kommt er doch nicht hinaus über ein: *fortasse, si modo vera sapientium fama est* (*ep.* 63, 16) ein absichtliches Geltenlassen des *consensus hominum* (*ep.* 117, 6), der *opiniones magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium* (*ep.* 102, 2). Dem Stil der Trostreden entsprechend, lässt er solche Hoffnungen in den Consolationes allenfalls eine lebhaftere Farbe gewinnen: *ad Marc.* 25, 1 ff.; *ad Helv.* 11, 7; *ad Polyb.* 9, 8. Aber auch dort ist von persönlicher Fortdauer kaum ernstlich die Rede. Und in denselben Schriften wird der Tod auch einfach als Ende aller Schmerzen, aller Empfindung überhaupt gepriesen: *ad Marc.* 19, 4. 5. Wir werden im Tode wieder sein, wie vor der Geburt (*ad Marc.* 19, 5. *epist.* 54, 4: *mors est non esse. id quale sit, iam scio. hoc erit post me, quod ante me fuit. ep.* 77, 11: *non eris: nec fuisti).* Ob nun der Tod *finis* ist oder *transitus* (*de prov.* 6, 6; *ep.* 65, 24), er ist dem Weisen willkommen, der seine Lebenszeit, wenn sie auch kurz war, wohl ausgefüllt hat; gehe er nun zu den Göttern ein, oder bleibt nichts vom Menschen nach dem Tode, *aeque magnum animum habebit* (*ep.* 93, 10). *nunquam magis divinum est (pectus humanum) quam ubi mortalitatem suam cogitat, et scit, in hoc natum hominem ut vita defungeretur* cet. (*ep.* 120, 14). *ipsum perire non est magnum. anima in expedito est habenda* (*Quaest. nat.* 6, 32, 5). Bereit sein ist Alles. — Fest zu stehen scheint dem Seneca von altstoischen Dogmen allein das von der παλιγγενεσία in neuer Weltbildung: *ep.* 36, 10. 11. *mors intermittit vitam, non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies.* Das soll keineswegs ein Trost sein: *multi recusarent, nisi oblitos reduceret.* Das Bewusstsein reisst also jedenfalls mit dem Tode in dieser Weltperiode ab.

Dem stoischen Kaiser steht nicht fest, ob der Tod (wie 619 die Atomisten meinen) eine Zerstreuung der Seelentheile sei, oder ob der Geist sich erhalte, sei es bewusstlos oder in einem bewussten Dasein, das doch bald in das Leben des Alls verfliesse. Alles ist in ewigem Wechsel, so will es das Gesetz der Welt; auch die Person des Menschen wird sich nicht ungewandelt erhalten können; — mag denn der Tod ein „Erlöschen“ dieser kleinen Seelenflamme des Einzelnen sein, er schreckt den Weisen nicht, dem in der Schwermuth, die den Grundton seiner in zarter Reinheit hochgestimmten Seele bildet, der Tod, der Vernichter, wie ein Freund zu winken scheint[1].

---

[1] Selten lauten die Aeusserungen des Kaisers über die Dinge nach dem Tode wie die eines überzeugten Stoikers der alten Schule. Die Seelen sind alle Theile der Einen νοερὰ ψυχή der Welt, die, wiewohl auf so viele Einzelseelen ausgedehnt, doch als Einheit sich erhält: IX 8; XII 30. Nach dem Tode wird die Einzelseele eine Zeitlang sich erhalten, im Luftraum, bis sie in die Seele des All, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον aufgenommen wird: IV 21. Hier ist von einer Erhaltung der Person, auf unbestimmte Dauer, die Rede. Aber das ist nicht feststehende Ueberzeugung M. Aurels. Zumeist lässt er die Wahl, ob man annehmen wolle: σβέσις ἢ μετάστασις, d. h. sofort eintretender Untergang der Einzelseele (wie Panaetius) oder deren Uebergang in den zeitweiligen Aufenthalt im Seelenreiche der Luft (αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαί IV 21): V 33; oder σβέσις, μετάστασις (diese beiden bei der stoischen Annahme der ἕνωσις der Seele) oder gar σκεδασμός der Seelenelemente, falls die Atomisten Recht haben: VII 32; VIII 25. VI 24 ein Dilemma, das auf σκεδασμὸς oder σβέσις [= ληφθῆναι εἰς τοὺς τοῦ κόσμου σπερματικοὺς λόγους] hinauskommt. Also nicht mehr μετάστασις. Dasselbe soll wohl besagen X 7 ἤτοι σκεδασμὸς τῶν στοιχείων ἢ τροπή (wobei das πνευματικὸν εἰς τὸ ἀερῶδες übergeht) und zwar τροπή nur des letzten πνευματικόν, das man in sich trug: denn hier ist (am Schluss des Capitels) sogar die Identität der Einzelseele mit sich selbst, nach heraklitischer Weise (s. oben p. 147 f.), aufgegeben. Andere Male wird die Wahl gelassen zwischen ἀναισθησία oder ἕτερος βίος nach dem Tode (III 3), oder αἴσθησις ἑτεροία in einem ἀλλοῖον ζῷον: VIII 58. Damit ist nicht Metempsychose angedeutet (in der wohl die Hülle der Seele eine andere, aber nicht deren αἴσθησις eine ἑτεροία wird), sondern eine Verwendung des im Tode verhauchten Seelenpneuma zu anderen, durch keine Identität der Seelenperson mit der früheren Lebensform verbundenen neuen Lebensformen. Hiebei kann man wohl noch sagen: τοῦ ζῆν οὐ παύσῃ, aber von Erhaltung des Ich kann keine Rede sein. ἡ τῶν ὅλων φύσις versetzt und ver-

620 Der derbere Lebensmuth des phrygischen Sklaven und Freigelassenen bedarf der Annahme einer persönlichen Fortdauer nicht, um mit Tapferkeit und Fassung den Kampf des irdischen Lebens zu bestehen. Das Gewordene muss vergehen; ohne Zögern und Bedauern ergiebt der Weise sich dem Gesetz des vernunftbestimmten Weltalls, in dem das Gegenwärtige dem Kommenden Platz machen muss, nicht um in nichts zu verschwinden, aber um sich zu wandeln und an andere Bildungen des lebendigen Stoffes sein besonderes Wesen, sein kleines Ich zu verlieren. Das All erhält sich, aber seine Theile wandeln sich und tauschen sich unter einander aus[1]. Die pantheistische Grundvorstellung der Schule, von Heraklit übernommen, der die dauernde Aussonderung kleiner Lebensfunken zu selbständigem Dasein ausserhalb des feurig fluthenden Alllebens der Welt undenkbar blieb, war zur Ueberzeugung, das Pathos 621 der Hingebung des eigenen kurzlebigen Ich an das ewige All und Eine zur Gesinnung geworden. Der Gedanke der Vergänglichkeit des Einzellebens nach kurzer Dauer schien nicht

tauscht ihre Bestandtheile, Alles ist im ewigen Wechsel: VIII 6; IX 28. An eine Erhaltung der Person denkt ernstlich der Kaiser nicht: er sucht zu verstehen, warum es so sein müsse; aber er hält offenbar für feststehend, dass es so sei, dass in der That auch die Besten der Menschen mit dem Tode völlig „erlöschen“: XII 5. Alles wandelt sich, das Eine vergeht, damit Anderes aus ihm entstehe: XII 21, und so muss auch der Mensch sich sagen: μετ' οὐ πολὺ οὐδεὶς οὐδαμοῦ ἔσῃ (XII 21; VIII 5). Und der Weise wird sich das beruhigt sagen; seine Seele ist ἕτοιμος, ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέῃ τοῦ σώματος — XI 3. Unter Menschen lebend, denen seine Sinnesart fremd ist, ἐν τῇ διαφωνίᾳ τῆς συμβιώσεως, seufzt er zu Zeiten: θᾶττον ἔλθοις, ὦ θάνατε — IX 3. — Vgl. Bonhöffer, *Epiktet u. d. Stoa* 59 ff.

[1] Ich werde sterben ohne Empörung gegen Gott εἰδώς, ὅτι τὸ γενόμενον καὶ φθαρῆναι δεῖ. οὐ γάρ εἰμι αἰών, ἀλλ' ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων ὡς ὥρα ἡμέρας· ἐνστῆναί με δεῖ ὡς τὴν ὥραν καὶ παρελθεῖν ὡς ὥραν. Epict. *Diss.* II 5, 13. Die Gegenwart muss der Zukunft Platz machen ἵν' ἡ περίοδος ἀνύηται τοῦ κόσμου (II 17. 18; IV 1, 106). Der Tod bringt nicht völligen Untergang, οὐκ ἀπώλειαν, aber τῶν προτέρων εἰς ἕτερα μεταβολάς (III 24, 91—94). Die Person des Jetztlebenden geht aber jedenfalls im Tode völlig unter. — Vgl. Bonhöffer, *Epiktet u. d. Stoa* 65 f.; vgl. dens. *Ethik des Epiktet* (1894) p. 26 ff. 52.

mehr unerträglich. Man konnte ein Stoiker bleiben und doch, wie Cornutus (der Lehrer des Persius), bestimmt aussprechen, dass mit ihrem Leibe zugleich die Einzelseele sterbe und vergehe[1].

6.

Der in Epikurs Lehre erneuerte Atomismus wies seine Anhänger nachdrücklichst an, auf Unvergänglichkeit persönlichen Lebens zu verzichten.

Die Seele ist ihm ein Körperliches, zusammengesetzt aus den beweglichsten Atomen, aus denen sich die dehnbaren Elemente, Luft und Feuerhauch, bilden, durch den ganzen Leib erstreckt, von ihm zusammengeschlossen, dennoch von dem Leibe in wesentlicher Verschiedenheit sich erhaltend[2]. Auch Epikur redet von der „Seele“ als einer im Leibe, den sie regiert, beharrenden, eigenen Substanz, einem „Theile“ der Leiblichkeit, nicht nur der „Harmonie“ der Bestandtheile des Leibes[3]. Ja, von zwei Theilen oder Erscheinungsweisen der „Seele“, dem Vernunftlosen, das den ganzen Leib durchwalte, als dessen Lebenskraft, und dem Vernünftigen in der Brust, dem Träger des Verstandes und Willens, dem eigentlich letzten Kern des Lebens im Lebendigen, ohne dessen ungetheilte Anwesenheit der Tod eintrete[4]. *Anima* und *animus* (wie Lucrez

---

[1] Cornutus bei Stob. *ecl.* I 383, 24—384, 2 W.

[2] Die ψυχή ein σῶμα (ἀσώματον nur der leere Raum, nichts als Durchgang für die σώματα) Laert. 10, 67. Sie ist ein σῶμα λεπτομερές, παρ᾽ ὅλον τὸ ἄθροισμα (der Atome zum Körper) παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι Laert. 10, 63 (Lucret. 3, 126 ff. Genauer 3, 231—246). Das ἄθροισμα ist es, was τὴν ψυχὴν στεγάζει: § 64, *vas quasi constitit eius* Lucr. 3, 440. 555.

[3] Lucr. 3, 94 ff. 117 ff.

[4] Das ἄλογον, ὃ τῷ λοιπῷ παρέσπαρται σώματι, τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι. Schol. Laert. 10, 67 (p. 21 Us.) *fr.* 312. 313 (Usen.) *anima* und *animus:* Lucr. 3, 136 ff. Die *anima,* verkürzt, wenn dem Menschen Glieder (denen sie ja eingefügt ist) entrissen werden, lässt doch den Menschen noch lebendig; der *animus, vitai claustra coërcens,* darf dem Menschen nicht verkürzt werden, sonst entweicht auch die *anima* und er

622 sie nennt), verschieden von einander, aber untrennbar vereint[1], entstehen im Lebenskeime des Menschen erst bei der Zeugung; sie wachsen, altern und nehmen ab mit dem Leibe[2]; tritt der Tod ein, so bedeutet dies eine Scheidung der im Leibe vereinten Atome, ein Ausscheiden der Seelenatome; noch vor dem Zerfall des Leibes vergeht die aus ihm geschiedene „Seele", im Windhauch wird die vom Leibe nicht mehr zusammengehaltene zerblasen, sie verfliegt „wie ein Rauch" an der Luft[3]. Die Seele, diese Seele des einzelnen Menschen, ist nun nicht mehr[4]. Ihre Stofftheile sind unvergänglich; vielleicht dass sie mit Leibesstoffen einst zu völlig gleicher Verbindung wie ehemals in dem lebendigen Menschen wieder zusammentreten und aufs Neue Leben und Bewusstsein erzeugen. Aber das wäre ein neues Wesen, das so entstünde; der frühere Mensch ist im Tode endgiltig vernichtet, es schlingt sich kein Band zusammenhängend erhaltenen Bewusstseins von ihm zu dem neuen Gebilde herüber[5]. Die Lebenskräfte der Welt erhalten sich, unvermindert, unzerstörbar, aber zur Bildung des einzelnen Lebewesens leihen sie sich nur einmal her, für eine kurze Zeit, um sich ihm dann für immer wieder zu entziehen. *Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.*

Den Einzelnen berührt nach seinem Tode so wenig wie das Schicksal seines entseelten Leibes[6] der Gedanke an das,

---

stirbt. Lucr. 3, 396 ff. Der *animus* ist in seinen Empfindungen unabhängiger von *anima* und *corpus* als diese umgekehrt von ihm. Lucr. 3, 145 ff.

[1] Lucret. 3, 421—424.

[2] Lucret. 3, 445 ff.

[3] Die Seele διασπείρεται, λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος und kann ausserhalb ihres ἄθροισμα nicht mehr αἴσθησις haben. Laert. 10, 65. 66. Die Winde zerstreuen sie. Lucr. 3, 503 ff. καπνοῦ δίκην σκίδναται *fr.* 337. *ceu fumus.* Lucr. 3, 446. 583.

[4] — *radicitus e vita se tollit et eicit.* Lucr. 3, 877.

[5] Lucret. 3, 854—860; 847—853.

[6] οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν (τὸν σοφόν) — *fr.* 578. Vgl. Lucr. 3, 870 ff. Die Art der Bestattung oder Beseitigung des entseelten Leibes völlig gleichgiltig: Philodem. π. θανάτου p. 41. 42 Mekl.

was etwa mit den Atomen seiner Seele geschehen mag. Der 623 Tod betrifft ihn nicht; denn Er ist nur so lange als der Tod nicht da ist; wo der Tod ist, ist Er nicht länger[1]. Empfindung und Bewusstsein sind ihm bei Lösung von Leib und Seele erloschen; was ihm keine Empfindung erregt, betrifft ihn nicht. Immer wieder schärfen epikureische Lehrsprüche dieses: Der Tod bezieht sich nicht auf uns, ein[2]. Von allen Seiten beweist, aus abstracten Sätzen und aus den Erfahrungen im Gebiet der Lebendigen, Lucrez diesen Satz[3], mit nicht minderem Eifer als andere Philosophen dessen Gegenteil beweisen. Die Naturkunde hat keinen wichtigeren Nutzen, als dass sie zu dieser Einsicht führe[4]. Hat Epikurs Weisheit überhaupt kein anderes Ziel, als dem Menschen, dem schmerzfähigsten Wesen, Schmerz und Qual fernzuhalten — und selbst die „Lust" ist ihr nur aufgehobener Schmerz —, so dient sie vornehmlich mit der Vernichtung der Angst vor dem Tode, der Sehnsucht nach einem endlosen Fortleben, diesem endlichen Leben[5], das einmal nur, nicht vielfach uns vergönnt ist[6]. Wenn der Mensch klar erkannt hat, dass er mit dem Augenblick des eintretenden 624 Todes aufhören wird zu sein, so kann ihm weder der Schauder

---

[1] Laert. 10, 124. 125.

[2] ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητούμενον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. κύρ. δόξ. II, Laert. 10, 138 (p. 71 Us.). Oft wiederholt: s. Usener p. 391 f.

[3] *dolor* und *morbus, leti fabricator uterque,* betreffen auch die Seele: Lucr. 3, 459 ff. 470 ff. 484 ff. Ewig kann nicht sein, was sich in Theile auflösen kann: 640 ff. 667 ff. Hauptargument: *quod cum corpore nascitur, cum corpore intereat necesse est.* Epic. *fr.* 336. (Es sind zum Theil die gleichen Beweise, die Karneades gegen die Annahme der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des obersten ζῷον, der Gottheit, richtet. K. wird sie von Epikur entlehnt haben.)

[4] Vgl. κύρ. δόξ. XI, p. 73 f. Us.

[5] Die Einsicht μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἀπόλαυστον ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. Laert. 10, 124 (vgl. Metrodor (?) ed. Koerte, p. 588, col. XVI).

[6] γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι κτλ. Daher *carpe diem!* *fr.* 204; s. auch *fr.* 490—494. Metrodor *fr.* 53 Koert.

vor drohender Empfindungslosigkeit, noch das Beben vor den Schrecken der Ewigkeit[1] oder den gefabelten Ungeheuern einer Seelenwelt in der Tiefe[2] das Leben verfinstern, Alles mit dem Dunkel des Todes überschattend[3]. Er wird dem Leben sich getrost zuwenden, den Tod nicht fürchtend noch ihn suchend[4].

Das Leben wird er allein, der epikureische Weise als der wahre Lebenskünstler[5], recht zu fassen wissen, nicht in Zaudern und Vorbereitungen die Zeit vergehen lassen[6], in den Moment alle Lebensfülle zusammendrängend, so dass ihm das kurze Leben allen Inhalt eines langen gewinne. Und ein langes Leben, selbst ein unaufhörliches Leben würde ihn nicht glücklicher, nicht reicher machen. Was das Leben ihm gewähren kann, hat es bald gewährt; es könnte sich fortan nur wiederholen. *eadem sunt omnia semper*[7]. Auf eine Ewigkeit gar des Lebens hinauszublicken, hat der Weise keinen Grund[8].

---

[1] Laert. 10, 81.

[2] Gegen die Furcht vor Qualen und Strafen in der Unterwelt: *fr.* 340. 341. Lucr. 3. 1011 ff. (in d i e s e m Leben giebt es Qualen, wie sie vom Hades gefabelt werden: Lucr. 3, 978 ff.). Brief des Epikureers Diogenes, *Rhein. Mus.* 47, 428: — φοβοῦμαι γὰρ οὐδὲν [scil. τὸν θάνατον], διὰ τοὺς Τιτυοὺς καὶ τοὺς Ταντάλους οὓς ἀναγράφουσιν ἐν Ἅιδου τινές, οὐδὲ φρίττω τὴν μύδησιν (μήδησιν der Stein) κτλ.

[3] *metus ille foras praeceps Acheruntis agendus, funditus humanam qui vitam turbat ab imo, omnia suffundens mortis nigrore neque ullam esse voluptatem liquidam puramque relinquit.* Lucr. 3, 37 ff.

[4] Laert. 10, 126. *ridiculum est, currere ad mortem taedio vitae* — *fr.* 496.

[5] *artifex. vitae.* Seneca *epist.* 90, 27.

[6] — σὺ δὲ τῆς αὔριον οὐκ ὢν κύριος ἀναβάλλῃ τὸν καιρόν· ὁ δὲ πάντων βίος μελλησμῷ παραπόλλυται — *fr.* 204.

[7] *negat Epicurus, ne diuturnitatem quidem temporis ad beate vivendum aliquid afferre, nec minorem voluptatem percipi in brevitate temporis quam si sit illa sempiterna.* Cic. *Fin.* II § 87. Vgl. κύρ. δόξ. XIX (p. 75) χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται (ὁ σοφός): Laert. 10, 126. — *quae mala nos subigit vitai tanta cupido?* Lucr. 3, 1077. *eadem sunt omnia semper:* ib. 945.

[8] ἡ διάνοια — — τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασεν καὶ οὐδὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προςεδεήθη. κύρ. δόξ. XX (p. 75).

Er trägt in seiner Persönlichkeit und dem, was ihr Gegenwart ist, alle Bedingungen des Glückes; je vergänglicher auch dieses höchste Glück der Menschenkinder ist, um so werthvoller wird 625 es ihm. Der Ausbildung, der Befriedigung dieses ihm allein Eigenen darf er sich ganz widmen. Auch im Ethischen gilt der Atomismus: es giebt nur Einzelne, eine im Wesen der Dinge gegründete Gemeinsamkeit der Menschen und gar der Menschheit kennt die Natur nicht[1]. In frei gewählter Genossenschaft mag der Einzelne sich dem Einzelnen, als Freund, eng anschliessen; die Staatsgemeinschaften, wie sie die Menschen erdacht und eingerichtet haben, verpflichten den Weisen nicht. Der Mittelpunkt und eigentlich der ganze Umkreis der Welt, die ihn angeht, liegt in ihm selbst. Staat und Gesellschaft sind gut und sind vorhanden, um durch ihre schützende Umfassung den freien Eigenwuchs des Einzelnen zu ermöglichen[2], aber der Einzelne ist nicht für Staat und Gesellschaft da, sondern für sich selbst. „Nicht mehr gilt es, die Hellenen zu retten und zu bewahren, noch im Weisheitswettkampf Kränze von ihnen zu erringen“[3]. So redet, mit befreiendem Seufzer, die grosse Müdigkeit, von der eine am Ziel ihrer Entwicklung angelangte Cultur überfallen wird, die sich neue Aufgaben nicht mehr stellt und es sich leicht macht, wie das Alter darf. Und diese Müdigkeit hat nicht mehr die Hoffnung, aber in aller Aufrichtigkeit auch den Wunsch nicht mehr nach einer Verlängerung des bewussten Daseins über dieses irdische Leben hinaus. Still und gelassen sieht sie das Leben, so lieb es war, entschwinden, wenn es Abschied nimmt, und lässt sich sinken ins Nichts.

---

[1] οὐκ ἔστι φυσικὴ κοινωνία τοῖς λογικοῖς πρὸς ἀλλήλους. — *sibi quemque consulere.* — *fr.* 523. Fernhalten von ταῖς τῶν πληθῶν ἀρχαῖς. *fr.* 554. 552. 9.

[2] οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται. *fr.* 530.

[3] οὐκέτι δεῖ σῴζειν τοὺς Ἕλληνας οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ' αὐτοῖς τυγχάνειν —. Metrodor *fr.* 41.

II. Volksglaube.

626 Philosophische Lehren und Lebensanschauungen blieben in jenen Zeiten nicht ausschliesslich Besitz eng gezogener Schulkreise. Niemals wieder in dem Maasse und Umfang wie in dieser hellenistischen Periode hat Philosophie in irgend einer Gestalt zur Grundlage und zum einheitgebenden Zusammenhalt einer allgemeinen Bildung gedient, deren in freierer Lebensstellung Niemand entbehren mochte. Was an zusammenhängenden und in fester Form abgeschlossenen Gedanken über Gebiete des Seins und Lebens, die sich unmittelbarer Wahrnehmung entziehen, unter den Gebildeten der Zeit in Umlauf war, war philosophischer Lehre entlehnt. In einem gewissen Maasse gilt dies auch von den verbreiteten Vorstellungen über Wesen und Schicksal der menschlichen Seele. Aber auf dem Gebiet des Unerforschlichen kann es der Philosophie nie gelingen, den Glauben, einen irrationalen Glauben, der aber hier auf seinem wahren Mutterboden steht, völlig zu ersetzen oder zu verdrängen, selbst bei den philosophisch Gebildeten nicht, und gar nicht bei den Vielen, denen ein Streben nach uninteressirter Erkenntniss allezeit unverständlich bleibt. Auch in dieser Blüthezeit philosophischer Allerweltsbildung erhielt sich der Seelenglaube des Volkes, unberührt durch philosophische Betrachtung und Belehrung.

Er hatte seine Wurzeln nicht in irgendwelcher Speculation, sondern in den thatsächlichen Vorgängen des Seelencults. Der

Seelencult aber, wie er für eine frühere Zeit griechischen Lebens oben geschildert ist[1], blieb ungeschwächt und unverändert in Uebung. Man darf dies behaupten, auch ohne aus den Resten 627 der Literatur dieser späteren Periode erhebliche Zeugnisse hiefür beibringen zu können, dergleichen, nach Inhalt und Art dieser Literatur, man dort anzutreffen kaum erwarten kann. Zu einem grossen Theil gelten übrigens, nach der Art, wie sie abgegeben werden, die literarischen Zeugnisse, aus denen der Seelencult älterer Zeit sich erläutern liess, ohne Weiteres auch für unsere Periode. Noch an ihrem letzten Ausgang zeugt Lucians Schrift „Von der Trauer" ausdrücklich für das Fortbestehen der altgeheiligten Gebräuche in ihrem vollen Umfange, von der Waschung, Salbung, Bekränzung der Leiche und ihrer feierlichen Ausstellung auf dem Todtenbette, der ausschweifend heftigen Klage an der Leiche und ihren im Brauche feststehenden Herkömmlichkeiten, bis zur feierlichen Bestattung, den im Brande dem Todten mitgegebenen oder mit ihm in die Gruft versenkten Prunkstücken aus seinem Besitz, an denen er auch nach dem Tode noch sich erfreuen soll, der Nährung der hilflosen Seele durch Weingüsse und Brandopfer, dem rituellen Fasten der Angehörigen, das erst nach drei Tagen durch das Todtenmahl gebrochen wird[2].

---

[1] S. I 216ff.

[2] Lucian *de luctu:* Waschen, Salben, Kränzen der Leiche; πρόθεσις: cap. 11. Heftige Klagen an der Leiche: 12; mit Begleitung des αὐλός: 19. Dabei ein Vorsänger θρηνῶν σοφιστής: 20. Specialklage des Vaters: 13. Der Todte liegt da mit umwickeltem und so vor hässlichem Auseinanderklaffen geschützten Kinnbacken: 19 extr. (ein verstärktes σὺν στόμ' ἐρείδειν [Odyss. 11, 426]. Diesem Zwecke dienten schmale, um Kinn, Wangen und Stirn des Todten gelegte Binden, die man bisweilen auf Darstellungen von Leichenaufbahrungen auf Vasen abgebildet sieht, auch in Metall [Gold oder Blei] ausgeführt einzeln in Gräbern gefunden hat. S. Wolters, *Athen. Mittheil.* 1896 p. 367 ff.). ἐσθής, κόσμος (wohl gar auch Pferde und Diener) werden mit verbrannt oder mit beigesetzt, zum Gebrauch des Todten: 14. ὀβολός dem Todten mitgegeben: 10. Nährung des Todten durch χοαί und καθαγίσματα: 9. Der Leichenstein bekränzt, mit ἄκρατος beträufelt. Brandopfer: 19. περίδειπνον nach dreitägigem Fasten: 24.

Nichts von allem „Gebräuchlichen“ (νόμιμα) darf dem Todten vorenthalten werden; nur so ist für sein Heil voll gesorgt[1]. Das Wichtigste ist die feierliche Beisetzung der Leiche; 628 für sie sorgt nicht nur die Familie, sondern vielfach auch die Genossenschaft, der etwa der Verstorbene angehört hatte[2]. Verdienten Bürgern wird in diesen Zeiten, in denen die Städte für den Mangel grosser Lebensinteressen in einer oft rührenden Fürsorge für das Nächstliegende und Beschränkte Ersatz suchen, nicht selten feierliches Grabgeleite und Begräbniss durch die Bürgerschaft zuerkannt[3]; die Hinterbliebenen, beschliessen dann

---

[1] Aus etwas früherer Zeit: schlimm ist es, todt zu sein μὴ τυχόντα τῶν νομίμων, ein Gräuel, wenn der Sohn dem Vater τὰ νομιζόμενα nach dem Tode nicht leistet. Dinarch. *adv. Aristogit.* 8. 18; vgl. [Demosth.] 25, 54. — Befriedigt sagt der Todte: πάνθ' ὅσα τοῖς χρηστοῖς φθιμένοις νόμος ἐστὶ γενέσθαι, τῶνδε τυχὼν κἀγὼ τόνδε τάφον κατέχω. Kaib. *epigr. lap.* 137. Vgl. 153, 7. 8.

[2] ὁμόταφοι unter anderen Genossenschaften erwähnt schon in einem solonischen Gesetz: *Digest.* 47, 22, 4. Dies wohl eigene *collegia funeraticia* (jedenfalls doch Genossenschaften, deren ausschliessliche oder wesentliche Gemeinsamkeit in dem ὁμοῦ ταφῆναι bestand. Also nicht irgend welche sonstige θίασοι, oder auch „gentilicische Verbände“, an die Ziebarth. *D. griech. Vereinswesen* [1896] p. 17 denkt). Sonst finden sich (nicht eben sehr häufig) Spuren von gemeinsamen Grabstätten von θίασοι: z. B. auf Kos, *Inscr. of Cos* 155—159. ἐρανισταὶ bestatten ihr Mitglied: *C. I. Att.* II 3308; συμμύσται desgleichen: *Athen. Mittheil.* 9. 35; ein Mitglied steuert, als ταμίας des *collegium*, verstorbenen Mitgliedern eines ἔρανος aus eigenen Mitteln bei εἰς τὴν ταφήν, τοῦ εὐσχημονεῖν αὐτοὺς καὶ τετελευτηκότας κτλ. *C. I. A.* II 621 (um 150 v. Chr.) Ein anderer ταμίας δέδωκεν τοῖς μεταλλάξασιν (θιασώταις) τὸ ταφικὸν παραχρῆμα: Att. Ins., 3. Jh. v. Chr.; *C. I. A.* IV 2, 623 b. Vgl. *ibid.* 615 b, Z. 14. 15: Rhodische Inschr. *Bull. corr. hell.* 4, 138. Dionysiasten, Athenaisten in Tanagra ἔθαψαν τὸν δεῖνα: Collitz, *Dialektins.* 960—962. (*C. I. Gr. sept.* I, 685—689.) Die Iobackchen in Athen (s. III n. Chr.) liefern einen Kranz und Wein bei der Bestattung eines Mitgliedes: *Ath. Mitth.* 1894, 261. Z. 158 ff. οἱ θίασοι πάντες und auch noch οἱ ἔφηβοι καὶ οἱ νέοι, ὁ δῆμος, ἡ γερουσία setzen das Denkmal: *C. I. Gr.* 3101. 3112. (Teos) συνοδεῖται bestatten gemeinsam die Mitglieder ihrer σύνοδοι: *I. or. sept. Pont. Eux.* II n. 60—65. Ein Gymnasiarch trägt auch τῶν ἐκκομιδῶν ἐπιμέλειαν: *Ins. v. Pergamon.* II 252, Z. 16. Merkwürdig *ibid.* II 374 B, Z. 21—25. — Noch einige Beispiele bei E. Loch, *Zu d. griech. Grabschriften* (Festschrift für L. Friedländer, 1895) p. 288.

[3] δημοσία ταφή öfter. Beschlüsse, πανδημεὶ παραπέμψασθαι τὸ σῶμα

wohl die Väter der Stadt, sollen durch bestellte Trostredner der Theilnahme an ihrem Verlust versichert und über den Schmerz hinweggeleitet werden[1].

Das rituale Begräbniss, für das man so eifrig sorgte, schien 629

τοῦ δεῖνος ἐπὶ τὴν κηδείαν αὐτοῦ: Ins. Amorgos, *Bull. corr. hell.* 1891, p. 577 (Z. 26); p. 586 (Z. 17 ff.). Beschluss von Rath und Volk in Olbia (1. Jahrh. v. Chr.): es sollen, wenn der Leichnam eines gewissen, in der Fremde verstorbenen verdienten Bürgers in die Stadt gebracht werde, alle Werkstätten geschlossen werden, die Bürger in schwarzer Kleidung seiner ἐκφορά folgen, ein Reiterstandbild dem Todten errichtet werden, alljährlich an den ἱπποδρομίαι für Achill der dem Todten verliehene goldene Kranz ausgerufen werden u. s. w. *I. or. sept. Pont. Eux.* I n. 17, 22 ff. — Ehrung des Verstorbenen durch einen goldenen Kranz: *C. I. Gr.* 3185; Cic. *pro Flacco* § 75. Diese Beispiele aus Smyrna, wo solche Ehrung besonders herkömmlich war. S. Böckh zu *C. I. Gr.* 3216. Auf kleinasiatischen Inss. oft: ἁ πόλις, sc. στεφανοῖ, ἔθαψεν, τὸν δεῖνα; ὁ δᾶμος τῷ Δι, sc. ἀνέθηκε, auf Gräbern; u. ä. S. G. Hirschfeld, *Greek Inscr. in the Brit. Mus.* IV 1, p. 34. — Mehr bei Loch *a. a. O.* 287.

[1] Besonders auf Amorgos scheint dies üblich gewesen zu sein: S. *C. I. Gr.* 2264b; vier Inss. aus Amorgos, *Bull. corr. hell.* 1891 p. 574 (153/4 v. Chr.); 577; 586 (242 v. Chr.); 588 f. Der areopagitische Rath und das Volk von Athen beschliessen Errichtung von Standbildern zu Ehren eines in Epidauros πρὸ ὥρας gestorbenen vornehmen Jünglings (T. Statilius Lamprias) und Absendung von Gesandtschaften um zu παραμυθήσασθαι ἀπὸ τοῦ τῆς πόλεως ὀνόματος seine Eltern und seinen Grossvater Lamprias. Desgleichen schickt die Bürgerschaft von Sparta eine Trostgesandtschaft an andere Verwandte desselben Jünglings (1. Jahrh. n. Chr.) *Fouilles d'Epidaure* I n. 205—290 (p. 67—70). Ehrendecret des Rathes und Volks von Korinth für denselben: Ἐφημ. ἀρχ. 1894 p. 15. ψηφίσματα παραμυθητικά zweier lydischer Städte beim Tode eines vornehmen Mannes (1. Jahrh. n. Chr.). *Anz. d. Wiener Akad.* Phil. hist. Cl. 16. Nov. 1893 (n. XXIV) = *Ath. Mitth.* 1894 p. 102 f. Paros.: *C. I. Gr.* 2383 (Rath und Volk beschliessen, ein Standbild eines verstorbenen Knaben zu errichten, ἐπὶ μέρους παραμυθησόμενοι τὸν πατέρα); Aphrodisias in Karien: *C. I. Gr.* 2776; 2775 b. c. d. Neapolis: *C. I. Gr.* 5836 (= *I. Sic. et It.* 758). — Die Trostgründe sind übrigens, soweit sie angedeutet werden, ganz von aller Theologie frei: φέρειν συμμέτρως τὰ τῆς λύπης εἰδότας ὅτι ἀπαραίτητός ἐστιν ἡ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων μοῖρα und ähnlich (φέρειν τὸ συμβεβηκὸς ἀνθρωπίνως. *F. d'Epid.* I 209). Man erinnert sich der παραμυθητικοὶ λόγοι der Philosophen, die auch wohl einen literarischen Niederschlag solcher Tröstungen geben, wie sie thatsächlich φιλόσοφοι den Trauernden ex officio zu spenden hatten (Plut. *de superstit.* 168 C; Dio Chrysost. 27, p. 529/30 R.).

nichts weniger als eine gleichgiltige Sache, wie es die Philosophen darzustellen lieben[1]. Auch die Heiligkeit der Ruhestätte des Todten ist für diesen und für die Familie, die in abgesondertem Grabbezirke (meistens ausserhalb der Stadt, sehr selten drinnen[2], bisweilen vielleicht selbst jetzt noch im Inneren 630 der Häuser)[3] noch im Geisterleben beisammen sein will, von tiefer Bedeutung. Mindestens bis in das dritte Glied will der Stifter des Familiengrabes seine Angehörigen in Einer Grabstätte vereinigt wissen[4]. Gegen Profanirung dieses Familienheiligthums durch Einbettung fremder Leichen oder durch Beraubung des Grabgewölbes, wie sie im sinkenden Alterthum immer häufiger vorkam[5], suchen sich die Berechtigten zu sichern

---

[1] Das rituelle Begräbniss bei aller Kürze der Erzählung regelmässig (als eine wichtige Angelegenheit) erwähnt in dem Roman des Xenophon von Ephesus, in der Historia Apollonii. S. *Griech. Roman* 391, 3. 413, 1.

[2] Begräbniss *intra urbem* sucht in Athen für den ermordeten Marcellus sein Freund vergeblich zu erlangen *quod religione se impediri dicerent; neque id antea cuiquam concesserunt* (während in Rom einzelne Bestattungen in der Stadt vorkamen, trotz des Verbotes der Zwölf Tafeln. Cic. *de leg.* II § 58): Servius an Cic. *ad Fam.* 4, 12, 3 (a. 45). Erlaubt wird dort *uti in quo vellent gymnasio eum sepelirent*, und er wird dann *in nobilissimo orbis terrarum gymnasio*, der Akademie, verbrannt und bestattet. ἐνταφὰ καὶ θέσις τοῦ σώματος ἐν τῷ γυμνασίῳ (eines vornehmen Römers) in Kyme: Collitz, *Dialektins.* 311. Einem noch lebenden Wohlthäter der Stadt συνεχωρήθη — für die Zukunft — καὶ ἐνταφῆναι ἐν τῷ γυμνασίῳ. *C. I. Gr.* 2796 (Aphrodisias in Karien). Als besondere Ehre wird einem Wohlthäter der Stadt zuerkannt, dass seine Leiche *in oppidum introferatur* (in Smyrna: Cic. *pro Flacco* § 75), ἐνταφὰ κατὰ πόλιν καὶ ταφὰ δαμοσία, ἐνταφὰ κατὰ πόλιν ἐν τῷ ἐπισαμοτάτῳ τοῦ γυμνασίου τόπῳ. Knidos, Collitz 3501. 3502 (Zeit des Augustus). Die Stadt begräbt einen Jüngling γυμνάδος ἐν τεμένει: Kaib. *ep. lap.* 222 (Amorgos). — Als möglich setzt Ulpian, *Digest.* 47, 12, 3, 5 voraus, dass *lex municipalis permittat in civitate sepeliri.*

[3] σῆμα, doch wohl Grab und Grabmal der Messia von ihrem Gatten im eigenen Hause gesetzt: Kaib. *epigr. lap.* 682 (Rom).

[4] So *Ins. v. Pergamon* II v. 590: ζῶν ὁ δεῖνα κατεσκεύασε τὸ μνημεῖον τῇ ἰδίᾳ μάμμῃ — καὶ τῷ πάππῳ, ἑαυτῷ, γυναικί, τέκνοις, ἐκγόνοις ἀνεξαλλωτρίωτον ἕως διαδοχῆς, κτλ. Aehnliche Bestimmungen *ibid.* n. 591 und öfter. Die Reihe umfasst den altbestimmten Kreis der ἀγχιστεῖς: s. I 260, 2; I 263, 1 (lies dort: μέχρι ἀνεψιαδῶν παίδων).

[5] Gegen Beschädigung und Beraubung der Grabmäler schon ein

durch religiöse und bürgerlich rechtliche Schutzmittel. Zahlreich sind die Aufschriften der Gräber, die nach altem Gesetz der Stadt den Verletzern der Grabruhe eine Geldstrafe androhen, die an eine öffentliche Kasse zu zahlen ist[1]. Nicht weniger häufig finden sich Aufschriften, die das Grab und 631 seinen Frieden unter den Schutz der unterirdischen Götter stellen, dem Schänder des Grabheiligthums in furchtbarer Verfluchung alle zeitlichen und ewigen Plagen anwünschen[2]. Be-

---

solonisches Gesetz: Cic. *de leg.* 2, 64. Dass solche Beraubung frühzeitig öfter vorkam, zeigt schon das Dasein des eigens geprägten Wortes τυμβωρύχος. σημάτων φῶρα Herondas 5, 57. Klage wegen Beraubung eines Grabes: Aegypt. Papyrus aus 127 v. Chr.; *Notices et extraits* XVIII 2, p. 161f. Vielfache Rescripte der Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen die Grabschänder: *Theod. cod.* IX 17. Aber schon Kaiser des 2. und 3. Jahrhunderts hatten darüber zu befinden: s. *Digest.* 47, 12. Vgl. auch Paullus *Sentent.* 1, 21, 4ff. *sepulcri violati actio;* Quintilian *decl.* 299. 369. 373. Grabräuber beliebte Romanfiguren: bei Xenophon von Ephesus, Chariton u. A. Epigramme des Gregor von Nazianz über das Thema des beraubten Grabes: Anthol. Palat. 8, 176ff. Seit dem 4. Jahrhundert scheinen namentlich die Christen heidnischen Grabstätten gefährlich geworden zu sein (vgl. Gothofred. *Cod. Theod.* III p. 150 Ritt.); ja, Geistliche betheiligten sich vorzugsweise am Grabraub: Novell. Valentinian. 5 (p. 111 Ritt.), Cassiodor. *Var.* 4, 18 *bustuarii latrones* (Amm. Marc. 28, 1, 12) damals gewöhnliche Erscheinungen. Ein ägyptischer Einsiedler war früher gewesen *latronum maximus et sepulcrorum violator.* Rufin. *vit. patr.* 9 (p. 466 b; Rossw.).

[1] Selten im festländischen Griechenland, häufig in Thrakien, in kleinasiatischen Griechenstädten und ganz besonders in Lykien finden sich auf Grabsteinen solche Sepulcralmulten festgesetzt. Meist erst in römischer Zeit, aber doch gelegentlich mit Berufung auf τὸν τῆς ἀσεβείας νόμον der Stadt (auch in Kerkyra: *C. I. Gr.* 1933), Hinweisung auf das ἔγκλημα τυμβωρυχίας, als auf ein locales Recht, das etwa durch kaiserliche Verordnung bestätigt werde (ὑπεύθυνος ἔστω τοῖς διατάγμασι καὶ τοῖς πατρίοις νόμοις. Ins. aus Tralles. S. G. Hirschfeld p. 121). Also nicht erst dem römischen Brauch entlehnt, sondern altes Volksrecht, besonders in Lykien, wo sich schon im 3. Jahrh. v. Chr. eine solche Bestimmung findet: *C. I. Gr.* 3259. S. G. Hirschfeld, *Königsberger Studien* I (1887) p. 85 bis 144. (Zweifelnd über die rechtliche Grundlage der Strafbestimmungen jener Inss.: J. Merkel, *Festgabe für Ihering* [1892] p. 109ff.)

[2] Flüche über Diejenigen, welche Unberechtigte in das Grab legen oder das Grab beschädigen würden, finden sich sehr selten im europäischen Griechenland; z. B. Aegina: *C. I. Gr.* 2140 b. Thessalien: *Bull.*

632 sonders die Bewohner einiger nothdürftig hellenisirten Landschaften Kleinasiens ergehen sich in Anhäufung solcher gräu-

---

corr. hell. 15, 568; Athen: *C. I. A.* III 1417—1428; darunter eine Inschrift eines Thessaliers: 1427; christlich 1428; 1417—1422 von Herodes Atticus der Appia Regilla und dem Polydeukion gesetzt (vgl. K. Keil, Paulys *Realenc.*[2] I 2101); sein Kokettiren mit dem Cult der χθόνιοι beweist nichts für die allgemeine Auffassung seiner Mitbürger. Häufig sind die Grabflüche besonders auf Inss. aus Lykien und Phrygien: aus Cilicien: *Journ. of hell. stud.* 1891 p. 228. 231. 267, einige auch auf halikarnassischen Grabsteinen. Samos: *C. I. Gr.* 2260. — Das Grab und sein Friede wird in diesen Inss. unter den Schutz des Unterirdischen gestellt. παραδίδωμι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς τοῦτο τὸ ἡρῷον φυλάσσειν κτλ. *C. I. A.* III 1423. 1424. Aehnlich auf einer kretischen Inss.: *Athen. Mittheil.* 1893 p. 211. Wer das Grab verletzt, einen Fremden hineinlegt, ἀσεβὴς ἔστω θεοῖς καταχθονίοις (so in Lykien: *C. I. Gr.* 4207; 4290; 4292), ἀσεβήσει τὰ περὶ τοὺς θεούς τε καὶ θεὰς πάσας καὶ ἥρωας πάντας (bei Itonos in Phthiotis: *Bull. corr. hell.* 15, 568). ἁμαρτωλὸς ἔστω θεοῖς καταχθονίοις *C. I. Gr.* 4252, b. 4259; 4300 e. i. k. v. 4307; 4308; *Bull. corr. hellén.* 1894 p. 326 (n. 9): alle aus Lykien. (Die Formel begegnet schon auf einer lyk. Insch. aus d. J. 240 v. Chr., *Bull. corr. hell.* 1890 p. 164 ἁμαρτωλοὶ ἔστωσαν [die ein jährliches Opfer an Zeus Soter versäumenden Archonten und Bürger] θεῶν πάντων καὶ ἀποτινέτω ὁ ἄρχων κτλ. Also ganz ähnlich wie auf der ältesten lyk. Ins. mit Sepulcralmult, *C. I. Gr.* 4259); ἔστω ἱερόσυλος θεοῖς οὐρανίοις καὶ καταχθονίοις *C. I. Gr.* 4253 (Pinara, Lykien). Das soll wohl heissen: er wird als Uebertreter des Gesetzes gegen ἀσέβεια, ἱεροσυλία (οἱ νόμοι οἱ περὶ ἱεροσύλου. Teos, Dittenb. *Syll.* 349, Z. 51), τυμβωρυχία, der als solcher zugleich gegen die Götter gehandelt hat, gelten (s. Hirschfeld *a. a. O.* p. 120f.). Specieller, ebenfalls auf lykischen Inschr.: ἁμαρτωλὸς ἔστω θεῶν πάντων καὶ Λητοῦς καὶ τῶν τέκνων (als der speciellen Landesgötter): *C. I. Gr.* 4259. 4303 (III p. 1138); 4303 e[3] (p. 1139). In Cilicien: ἔστω ἠσεβηκὼς ἔς τε τὸν Δία καὶ τὴν Σελήνην: *Journ. of hell. stud.* 12, 231. Phrygisch κεχολωμένον ἔχοιτο Μῆνα καταχθόνιον (*Bull. corr. hell.* 1886 p. 503, 6. ἐνορκιζόμεθα Μῆνα καταχθόνιον εἰς τοῦτο τὸ μνημεῖον μηδένα εἰσελθεῖν *Pap. Amer. school.* 3, 174). Dasselbe ist wohl gemeint in den speciell phrygischen Drohungen: ἔστω αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν, πρὸς τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, πρὸς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ *C. I. Gr.* 3872 b [p. 1099]; 3890; 3902; 3902 f.; 3902 o; 3963. *Pap. Americ. School.* 3, 411; *Bull. corr. hell.* 1893 p. 246 ff. Dass dies christliche Formeln seien — wie Ramsay, *Journal of hell. studies* IV p. 400f. annimmt — ist doch kaum glaublich. Ebensowenig — Franz verwahrt sich mit Recht dagegen — 3902 r: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα θεόν (ebenso, entschieden nichtchristlich, *Bull. corr. hell.* 1893 p. 241) καὶ νῦν καὶ ἐν τῇ κρισίμῳ ἡμέρᾳ, [κρίσις, wie es scheint = „Tod" *C. I. Gr.* 6731 Ins. aus Rom, wegen des ἄγαλμά εἰμι Ἡλίου doch schwer-

lichen Drohungen; dort mag finsterer Wahn des altheimischen Götter- und Geisterglaubens auch die Hellenen angeweht haben: wie denn unter diesen starren Barbarenbevölkerungen vielfach eher die Griechen zu Barbaren als die Barbaren zu Griechen geworden sind[1]. Doch finden auch in Ländern einer reiner 633

---

lich christlich]. τῆς τοῦ θεοῦ ὀργῆς μεθέξεται: *C. I. A.* III 1427. Dunkle Drohung οὐ γὰρ μὴ συνενείκῃ — *C. I. Gr.* 2140, b. (Aegina). — Specieller wird dem Grabschänder geflucht: τούτῳ μὴ γῆ βατή, μὴ θάλασσα πλωτή, ἀλλὰ ἐκρειζωθήσεται παγγενεί (soweit, dem Sinne nach, auch die ἀραί auf den Inss. des Herodes Atticus *C. I. A.* III 1417—1422). πᾶσα τοῖς κακοῖς πεῖραν δώσει, καὶ φρείκῃ καὶ πυρετῷ καὶ τεταρταίῳ καὶ ἐλέφαντι κτλ.: *C. I. A.* III 1423. 1424 (ebenso auf einer Bleitafel aus Kreta: *Athen. Mitth.* 1893, p. 211). Der ersten Hälfte dieses Fluches ähnlich (es ist der gewöhnliche Umfang von ἀραί und ὅρκοι: μὴ γῆ βατή κτλ.; vgl. Wünsch, *Defix.* p. VII. Jüdisch-griechische Flüche auf e. Ins. a. Euböa: Ἐφημ. ἀρχ. 1892 p. 175): *C. I. Gr.* 2664. 2667 (Halikarnass); 4303 (p. 1138; Phrygien). δώσει τοῖς καταχθονίοις θεοῖς δίκην: 4190 (Kappadocien). ὄρφανα τέκνα λίποιτο, χῆρον βίον, οἶκον ἔρημον, ἐν πυρὶ πάντα δάμοιτο, κακῶν ὕπο χεῖρας ὄλοιτο: 3862. 3875. 4000 (Phrygien). Dies Alles speciell und ursprünglich phrygisch; auch auf Inss. in phrygischer Sprache scheint Aehnliches vorzukommen (s. *Ztsch. f. vergl. Sprachf.* 28, 381 ff., *Bull. corr. hell.* 1896 p. 111 ff.). Phrygisch auch der Fluch: οὗτος δ' ἀώροις περιπέσοιτο συμφοραῖς (Kaib. *ep. lap.* p. 149; *Papers of the American school of cl. st. at Athens* II 168), d. h. mögen ihm die Kinder ἄωροι sterben. (Deutlicher so: τέκνων ἀώρων περιπέσοιτο συμφορᾷ, *Bull. corr. hell.* 1893 p. 272.) Bisweilen noch der Zusatz: καὶ μετὰ θάνατον δὲ λάβοι τοὺς ὑποχθονίους θεοὺς τιμωροὺς καὶ κεχολωμένους: *C. I.* 3915 (Phrygien). Zu den üblichen Flüchen noch: θανόντι δὲ οὐδὲ ἡ γῆ παρέξει αὐτῷ τάφον: 2876 (Aphrodisias in Karien) μήτε οὐρανὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ παραδέξαιτο. *Papers of the Amer. school* 3, 411 (Pisidien). — Ganz barbarisch in Cilicien (*Journ. of hellen. studies* 1891 p. 267): ἕξει πάντα τὰ θεῖα κεχολωμένα καὶ τὰς στυγερὰς Ἐρεινύας, καὶ ἰδίου τέκνου ἥπατος γεύσεται. — Nach dem Muster solcher Grabflüche auch die Bedrohung derer, die etwa die Bestimmungen zur Verehrung des in seinem ἱεροθέσιον (I b, 13; III b, 3. Danach statt ἱεροθύσιον herzustellen bei Paus. 4, 32, 1) auf dem Nemrud-Dagh beigesetzten Königs Antiochos von Komagene vernachlässigen: — εἰδότας ὅτι χαλεπὴ νέμεσις βασιλικῶν δαιμόνων, τιμωρὸς ὁμοίως ἀμελίας τε καὶ ὕβρεως, ἀσέβειαν διώκει, καθωσιωμένων τε ἡρώων ἀτειμασθεὶς νόμος ἀνειλάτους ἔχει ποινάς. τὸ μὲν γὰρ ὅσιον ἅπαν κουφὸν ἔργον, τῆς δὲ ἀσεβείας ὀπισθοβαρεῖς ἀνάγκαι (III a, 22 ff. *Ber. d. Berl. Akad.* 1883).

[1] Wenigstens in religiöser Hinsicht gilt, wiewohl mit starker Einschränkung, dass die durch Asien und Aegypten in *coloniae* verstreuten

griechisch gehaltenen Bevölkerung sich hie und da auf Inschriften ähnliche Grabesflüche.

Auf jede Weise suchte man jetzt die stärker gefährdete Heiligkeit und Ruhe des Grabes zu schützen. Das Grab ist nicht eine leere Moderhöhle; die Seelen der Todten wohnen in ihm[1]; darum ist es ein Heiligthum, ganz geheiligt erst, wenn es das letzte Mitglied der Familie aufgenommen hat und nun für immer geschlossen ist[2]. Die Familie bringt, so lange sie besteht, ihren Vorfahren regelmässigen Seelencult am Grabe dar[3]; bisweilen sichern eigene Stiftungen den Seelen den Cult, dessen sie bedürftig sind[4], für alle Zukunft[5]. Selbst die fern

---

Griechen und Macedonier in *Syros Parthos Aegyptios degenerarunt.* (Livius 38, 17, 11. 12.) Gelernt haben (von den Römern abgesehen) von den Griechen und einer ins Religiöse hinüberspielenden griechischen Philosophie unter den Fremden eigentlich nur die starrsten zugleich und geschmeidigsten, die Juden.

[1] Ganz spät noch, um den Frevel der Grabberaubung zu erläutern, sagt Valentinian (ebensowohl den *libri veteris sapientiae* als christlicher Vorstellung folgend): *licet occasus necessitatem mens divina* (des Menschen) *non sentiat, amant tamen animae sedem corporum relictorum et nescio qua sorte rationis occultae sepulcri honore laetantur.* (Nov. Valent. 5 p. 111 Ritt.)

[2] Nach Aufnahme der letzten Berechtigten ἀποιερῶσθαι τὸν πλάταν, ἀφηρωῖσθαι τὸ μνημεῖον. *C. I. Gr.* 2827. 2834. κορακευθήσεται, d. h. es wird endgiltig verschlossen werden: 3919.

[3] ἐπεὰν δὲ τοῖς καμοῦσιν ἐγχυτλώσωμεν. Herondas 5, 84 (d. h. wenn der Monat zu Ende sein wird: Todtenfest an den τριακάδες. S. I 234, 1. ἡμέρας ληγούσης καὶ μηνὸς φθίνοντος εἰώθασιν ἐναγίζειν οἱ πολλοί: Plut. *Q. Rom.* 34 p. 272 D). Todtenopfer am Grabe: s. noch Lucian, *Charon* 22.

[4] τάφος, δευόμενος γεράων. Ins. Athen (2. Jahrh. n. Chr.): *Athen. Mitth.* 1892 p. 272; v. 6. θέλγειν ψυχὴν τεθνηκότος ἀνδρός durch Grabspenden: Kaib. *ep. lap.* 120, 9. 10.

[5] Epikteta: s. I 250, 1. Spuren einer ähnlichen Stiftung auf der Ins. aus Thera bei Ross, *Inscr. gr.* 198 (II p. 81). — Sonst widmet etwa der Sohn dem Vater τὴν ταφὴν καὶ τὸν ἐναγισμόν (*C. I. Gr.* 1976 [Thessalonike] 3645 [Lampsakos]); τὸ ἡρῷον κατεσκεύασεν εἰς αἰώνιον μνήμην καὶ τῇ μετὰ θάνατον ἀφωσιωμένῃ θρησκείᾳ: *C. I. Gr.* 4224 d; III p. 1119 (Lykien). Der Verstorbene hat dem Rath der Stadt eine Summe zum στεφανωτικόν vermacht (*C. I.* 3912; 3916: Hierapolis in Phrygien), d. h. um von den Zinsen alljährlich sein Grabmal zu bekränzen: 3919. Einer

von den Gräbern der Ihrigen Bestatteten[1] entbehrten wohl nicht ganz des Cultes und der Pflege.

Die Voraussetzung alles Seelencultes, dass an der Stätte 634 ihrer letzten Wohnung die Seele wenigstens in dumpfem Grabesleben fortdauere, ist durchaus verbreitet. Sie spricht, mit antiker Naivetät, zu uns noch aus der ungezählten Menge der Grabsteine, auf denen der Todte, als menschlichen Laut noch vernehmend und verstehend, mit dem üblichen Worte des Grusses angeredet wird[2]. Aber auch ihm selbst wird bisweilen ein ähnlicher Gruss an die Vorbeigehenden in den Mund gelegt[3]. Und es entspinnt sich wohl zwischen ihm, der hier festgebannt ist, und den noch im Lichte Wandelnden ein Zwiegespräch[4]. Noch ist dem Todten nicht aller Zusammenhang

---

Genossenschaft stiftet Einer eine Summe, damit sie jährlich ihm zum Gedächtniss eine εὐωχία halte, mit οἰνοποσία, Lichtern und Kränzen: 3028 (Ephesus). Zu einem jährlichen Gedächtnissfest an seiner γενέθλιος ἡμέρα (als dem richtigen Todtenfesttag: s. I 235): 3417 (Philadelphia in Lydien). Alljährliches Gedächtnissfest im Monat Ὑακίνθιος für einen verstorbenen ἀρχιερανιστής auf Rhodos; ἀναγόρευσις seiner Ehrenkränze, Bekränzung seines μναμεῖον; stets ἀναγόρευσις τᾶν τιμᾶν ἐν ταῖς συνόδοις (des ἔρανος) καὶ ταῖς ἐπιχύσεσιν. (2. Jahrh. v. Chr.) *I. gr. insul. m. Aeg.* I 155, Z. 53 ff.; 67 ff. Weit grossartiger scheint eine Stiftung in Elatea (*Bull. corresp. hellén.* 10, 382) gedacht zu sein, in der von dem Opfer eines Stiers, einer εὐωχία, einem ἀγών, die Rede ist.

[1] Die ἀπόταφοι: so hiessen die ἀπεστερημένοι τῶν προγονικῶν τάφων. Etym. M. 131, 44. Auch für sie eine Grabstätte: „ἀποτάφων τάφων" auf einer Marmorvase in Rhodos: *I. gr. insul. mar. Aeg.* I n. 656.

[2] Dies χαῖρε wiederholt den letzten Gruss, mit dem man die Leiche aus dem Hause entlässt (Eurip. *Alcest.* 620 f.). χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ruft schon Achill (Il. 23, 179) dem auf dem Scheiterhaufen liegende Freunde zu. Auf Leichensteinen soll das χαῖρε jedenfalls auch die dauernde Theilnahme der Nachgebliebenen und das Empfinden dieser Theilnahme von Seiten des Todten bezeichnen. Oder gar auch die Verehrung des Abgeschiedenen als eines κρείττων? Auch Götter und Heroen redet man ja so an. χαῖρ' ἄναξ Ἡράκλεες u. dgl. — Der Wanderer ruft χαῖρε: χαίρετε ἥρωες. ὁ παράγων σε ἀσπάζεται. *Athen. Mittheil.* 9, 263. Vgl. Kaib. *ep. lap.* 218, 17. 18. 237, 7. 8. Vgl. auch Loch *a. a. O.* 278 f.

[3] χαίρετε sagte der Todte zu den Ueberlebenden. Böckh zu *C. I. Gr.* 3775 (II p. 968) χαιρέτω ὁ ἀναγνούς *I. Gr. Sic. et It.* 350.

[4] χαίρετε ἥρωες. χαῖρε καὶ σὺ καὶ εὐόδει. *C. I. Gr.* 1956 (dort mehr

mit der Oberwelt abgeschnitten. Es ist ihm eine Erquickung, wenn ihm sein Name, den er einst im Leben führte, den jetzt nur sein Leichenstein noch dem Gedächtniss aufbewahrt, zugerufen wird. Die Mitbürger rufen wohl bei der Bestattung ihm dreimal den Namen nach[1]. Aber auch im Grabe ver-635 nimmt er noch den theuren Klang. Auf einem athenischen Grabsteine[2] fordert der Todte die Genossen der Schauspielerzunft, der er angehört, die ihn bestattet hatte, auf, beim Vorüberwandeln an seinem Grabe im Chor seinen Namen auszurufen und ihn (wie er es im Leben gewohnt war) durch Händeklatschen zu erfreuen. Sonst wirft wohl der Vorübergehende dem Todten eine Kusshand zu[3]; das ist eine Gebärde, die Verehrung eines Höheren ausdrückt[4]. Nicht nur lebendig ist die Seele; sie gehört nun, wie der uralte Glaube es aussprach, zu den Höheren und Mächtigern[5]. Vielleicht, dass diese Steigerung ihrer Würde und Macht sich ausdrücken will in der Benennung der Todten als der Guten, Wackeren (χρηστοί), die schon in alter Zeit üblich gewesen sein muss[6], erst in diesen

bei Böckh II p. 50; s. auch zu 3278). *Inscr. of Cos* 343. *I. Gr. Sic. et It.* 60. 319. *Bull. corr. hell.* XVII (1893/94) 242 (5); 249 (22); 528 (24); 533 (36); merkwürdig p. 529 (28): Λεύκιε Λικίνιε χαῖρε. κὲ σύ γε ὦ παροδεῖτα „χαίροις, ὅτι τοῦτο τὸ σεμνὸν | εἶπας ἐμοὶ χαίρειν εἵνεκεν εὐσεβίης“. Das Anrufen des Todten ist ein Act der εὐσέβεια.

[1] Einer von Stadtwegen Begrabenen ἐπεβόασε — beim Begräbniss — ὁ δᾶμος τρὶς τὸ ὄνομα αὐτᾶς. Collitz, *Dialektins.* 3504 (Knidos; unter Trajan). So wird der Name der ἥρως dreimal bei Opfer und Verehrung ausgerufen: s. I 174 Anm.

[2] Grabstein des Q. Marcius Strato (etwa 2. Jahrh. nach Chr.) *Athen. Mittheil.* 1892 p. 272. V. 5ff.: τοίγαρ, ὅσοι Βρομίῳ Παφίῃ τε νέοι μεμέλησθε, δευόμενον γεράων μὴ παρανεῖσθε τάφον· ἀλλὰ παραστείχοντες ἢ οὔνομα κλεινὸν ὁμαρτῇ βωστρέετ' ἢ ῥαδινὰς συμπαταγεῖτε χέρας. Die Aufgeforderten antworten: προσεννέπω Στράτωνα καὶ τιμῶ κρότῳ.

[3] Auf attischen Lekythen öfter dargestellt (Pottier, *Les lécythes blancs* etc. p. 57).

[4] Götter, ihre Standbilder werden so verehrt. Sittl, *Gebärden* p. 182.

[5] βελτίονες καὶ κρείττονες. Aristoteles, Εὔδημος, *fr.* 37.

[6] χρηστοὺς ποιεῖν, euphemistisch für: ἀποκτιννύναι, in einem Vertrag zwischen Tegea und Sparta. Aristoteles *fr.* 542. Sie werden erst als Todte χρηστοί. Diese alte und ächt volksthümliche Ausdrucksweise

späteren Zeiten aber im Anruf des Verstorbenen auf Grabsteinen sehr gewöhnlich zu dem schlichten Grussworte hinzutritt, nicht überall gleich häufig: seltener in Attika (wenigstens auf Grabsteinen dort Eingeborener); in Böotien, Thessalien, in kleinasiatischen Landschaften sehr oft und fast regelmässig[1]. Es liegt in der That nahe, anzunehmen[2], dass diese ursprünglich wohl euphemistisch gemeinte Anrufung des Seelengeistes, 636 der seine Macht auch benutzen könnte, um das Gegentheil der ihm hiemit zugetrauten Güte auszuüben, eben die Macht des also Angeredeten, als eines nun in eine höhere Natur Hinaufgehobenen, scheu verehrend bezeichnen soll[3].

---

beweist viel stärker dafür, dass χρηστός der Todte heisst als die Stelle des Theophrast, *char.* 13, 3 (der περίεργος schreibt auf einen Grabstein, dass eine verstorbene Frau sammt ihren Angehörigen χρηστοὶ ἦσαν) dafür, dass in Wahrheit jenes „χρηστοί" eine „Eigenschaft der Lebenden, nicht der Todten" bezeichne, wie Loch *a. a. O.* 281 annimmt. Immerhin mag Mancher sich bei solchem χρηστὲ χαῖρε nichts Besonderes, und allenfalls ein unbestimmtes Lobesprädicat gedacht haben. Nur war dies nicht sein eigentlicher Sinn.

[1] χρηστὲ χαῖρε (und ähnlich) mit und ohne ἥρως trifft man sehr gewöhnlich auf Grabinschriften aus Thessalien, Böotien, kleinasiatischen Landschaften an (auch auf Cypern, z. B. *Bull. corr. hell.* 1896 p. 343 bis 346; 353—356). Auf attischen Grabsteinen scheint die Bezeichnung als χρηστός sich auf Fremde, meist fremde Sklaven, zu beschränken (s. K. Keil, *Jahrb. f. Phil.* Suppl. 4, 628; Gutscher, *Die att. Grabschriften* I p. 24; II p. 13).

[2] Mit Gutscher *a. a. O.* I 24; II 39. — Daraus, dass in Attika Eingeborenen dieses Beiwort nicht gegeben zu werden pflegt, folgt indessen noch nichts für die Vorstellung der Athener von ihren Todten (etwa als eine weniger verklärende). Das Wort war einmal nicht herkömmlich in Attika für diese Verwendung. Dagegen specifisch attisch war z. B. das Wort μακαρίτης als Bezeichnung für die Verstorbenen (s. I 308, 1), das ja ganz unzweideutig von der auch in Attika verbreiteten Vorstellung der Todten als „Seliger" Zeugniss giebt.

[3] χρηστῶν θεῶν. Herodot. 8, 111. — ὁ ἥρως (Protesilaos), χρηστὸς ὤν, ξυγχωρεῖ (dass man in seinem τέμενος sich hinsetze) Philostrat. *Heroic.* p. 134, 4 Ks. — Andere begütigende Anrufungen der Todten sind: ἄλυπε, χρηστὲ καὶ ἄλυπε, ἄριστε, ἄμεμπτε etc. χαῖρε (z. B. *Inscr. of Cos* 165. 263. 279; s. Loch *a. a. O.* 281).

2.

Deutlicher und bewusster spricht sich die Vorstellung einer Erhebung des abgeschiedenen Geistes zu höherer Würde und Macht aus, wo der Verstorbene ein Heros genannt wird.

Jenes Reich der Zwischennaturen, auf die Grenze der Menschheit und der Gottheit gestellt, die Welt der Heroen, entschwand auch in dieser Periode griechischem Glauben keineswegs. Die Vorstellungsweise, die einzelne, aus dem sichtbaren Leben ausgeschiedene Seelen in ein bevorzugtes Geisterdasein erhoben denken konnte, erhielt sich in Kraft, selbst in fortzeugender Kraft.

Seinem wahren und ursprünglichen Sinne nach bezeichnet der Name eines „Heros" niemals einen einzelnen für sich stehenden Geist. „Archegetes", der Anführer, der Anfänger, ist seine eigentlich kennzeichnende Benennung. Der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt, als ihr „Ahn". Ahnen einer Familie, eines Geschlechts, wirkliche oder nur gedachte, sind die ächten Heroen; Archegeten der Gemeinden, der Stämme, ja ganzer Völker, wenn auch nur postulirte, verehren in den „Heroen", nach denen 637 sie benannt sein wollen, die Angehörigen solcher Gemeinschaften. Immer sind es mächtig hervorragende, vor anderen ausgezeichnete Gestorbene, die nach dem Tode in heroisches Leben eingegangen gedacht werden. Auch Heroen einer jüngeren Prägung sind, wiewohl nicht mehr die Führer ihnen angeschlossener Reihen von Nachkommen, doch aus der Masse des Volkes, das sie verehrt, durch hohe Tugend und Trefflichkeit ausgesondert. Heros zu werden nach dem Tode war ein Vorrecht grosser und seltener Naturen, die schon zu Lebzeiten nicht mit der Menge der Menschen verwechselt werden konnten.

Die Schaaren dieser alten auserlesenen Heroen verfielen nicht der Vergessenheit, die ihr zweiter und wahrer Tod gewesen wäre. Die Liebe zu Vaterland und Vaterstadt, unverwelklich unter Griechen, fasste sich in verehrendem Gedächt-

niss der verklärten Helden zusammen, die jene einst befestigt und beschirmt hatten. Als Messene im vierten Jahrhundert neu gegründet wurde, wurden die Landesheroen feierlich herbeigerufen, dass sie wieder Mitbewohner der Stadt würden, vor allen Anderen Aristomenes, der unvergessliche Vorkämpfer messenischer Freiheit[1]. Noch bei Leuktra war er im Schlachtgetümmel, den Thebanern vorstreitend, erschienen[2]. Vor der Schlacht hatte Epaminondas Heroinen des Ortes, die Töchter des Skedasos, durch Gebet und Opfer sich gewonnen[3]. Dies war noch im letzten Heldenalter des Griechenthums. Aber viel tiefer herunter erhielt sich Andenken und Cult der Landesheroen. Bis in späte Zeit verehrten die Bewohner von Sparta ihren Leonidas[4]. Die Helden der Perserkriege, die Erretter von Hellas, genossen heroische Ehren noch bei späten Nach- 638 kommen[5]. Noch in der Kaiserzeit verehrten die Bewohner der Insel Kos die bei der Vertheidigung ihrer Freiheit vor Jahrhunderten Gefallenen[6]. An einzelnen Beispielen ersehen wir, was allgemein gilt, dass Andenken und Cult der Heroen

[1] Pausan. 4, 27, 6.

[2] Pausan. 4, 32, 4.

[3] Pausan. 9, 13, 5. 6. Opfer (ἐντέμνειν) einer weissen Stute für die Heroinen: Plut. *Pelop.* 20. 21. 22. Kurz angedeutet wird der Vorfall schon bei Xenoph. *Hell.* 6, 4, 7. S. auch Diodor. 15, 54. Ausführliche Erzählung von dem Schicksal der Mädchen bei Plutarch *narr. amat.* 3. Hieronym. *adv. Jovin.* 1, 41 (II 1, 308 D. Vall.). — αἱ Λεύκτρου θυγατέρες Plut. *Herod. mal.* 11 p. 856 F.

[4] Λεωνίδεια in Sparta. *C. I. Gr.* 1421. Dabei (in dieser späten Zeit selbst in Sparta nicht auffällig) „Reden" über Leonidas und ein ἀγών, an dem nur Spartiaten theilnehmen durften: Paus. 3, 14, 1. *C. I. Gr.* 1417: — ἀγωνισάμενοι τὸν ἐπιτάφιο[ν Λεωνίδου] καὶ Παυσανί[ου καὶ τῶν λοι]πῶν ἡρώω[ν ἀγῶνα].

[5] Marathon: Bekränzung und ἐναγισμός an dem πολυάνδρειον der Helden von Marathon durch die Epheben: *C. I. A.* 2, 471, 26. Allgemeiner: Aristides II p. 229f. Dind. Nächtlicher Kampf der Geister dort: Paus. 1, 32, 4 (ältestes Vorbild der ähnlichen Legende, die, bei Gelegenheit des Berichts von dem Kampf der erschlagenen Hunnen und Römer, Damascius *V. Isid.* 63 mitzutheilen weiss).

[6] ἄνδρας] ἔθ' ἥρωας σέβεται πατρὶς κτλ. *Inscr. of Cos* 350 (Anfang der Kaiserzeit).

so lange in Kraft blieb, als die Gemeinde bestand, die ihren Dienst zu pflegen hatte. Selbst die Heroen — eine eigene Classe —, die nur aus der Kraft alter Dichtung ihr ewiges Leben gewonnen hatten[1], blieben im Cultus unvergessen. Hektors heroische Gestalt behielt für seine Verehrer in Troas und in Theben ihre lebendige Wirklichkeit[2]. Noch im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung bewahrten die troische Landschaft und die benachbarten Küsten Europas Cult und Andenken der Heroen der epischen Gesänge[3]. Von Achill, dem

[1] Von den attischen Tragikern meint Dio Chrysost. *or.* 15 p. 448 R, dass οὓς ἐκεῖνοι ἀποδεικνύουσιν ἥρωας, τούτοις φαίνονται ἐναγίζοντες (οἱ Ἕλληνες) ὡς ἥρωσιν, καὶ τὰ ἡρῷα ἐκείνοις ᾠκοδομημένα ἰδεῖν ἐστιν. — Das ist freilich nur von sehr beschränkter und bedingter Richtigkeit.

[2] Ἕκτορι ἔτι θύουσιν ἐν Ἰλίῳ (ausdrücklich von seiner Zeit redend) Luc. *deor. conc.* 12. Erscheinungen des H. in Troas: Max. Tyr. 15, 8 p. 283 R. Mirakel: Philostrat. *Heroic.* H. in Theben: Lycophr. 1204 ff.

[3] Der Ἡρωϊκός des Philostratos giebt hievon vielfaches Zeugniss. Bei Weitem nicht Alles, was er von den Heroen des troischen Krieges erzählt, ist ihm überliefert worden, aber auch nicht Alles, und namentlich nicht Alles, was er (im ersten Theil des Gesprächs) von den noch gegenwärtig stattfindenden Erscheinungen und Machtbeweisen der Heroen berichtet, hat er erfunden. (Seine Erfindsamkeit ergeht sich vornehmlich in dem, was er von den Thaten ihres einstigen Lebens, Homer ergänzend und corrigirend, zu sagen weiss.) Nach Phil. 149, 32 ff. (ed. Kayser, 1871) ὁρῶνται, wenigstens den Hirten auf der troischen Ebene, die Gestalten der homerischen Helden (riesig gross: s. p. 136—140); φαίνονται in kriegerischer Rüstung: 131, 1. Hektor besonders erscheint, thut Wunder, sein Standbild πολλὰ ἐργάζεται χρηστὰ κοινῇ τε καὶ ἐς ἕνα: p. 151. 152. Legende von Antilochos: 155, 10 ff. Palamedes erscheint: p. 154. Er hat an der Südseite der Troas, gegenüber Lesbos, ein altes Heiligthum, in dem ihm θύουσιν ξυνιόντες οἱ τὰς ἀκταίας οἰκοῦντες πόλεις: p. 184, 21 ff. (s. *Vit. Apoll. Tyan.* 4, 13). Heroenopfer für Palamedes 153, 29 ff. — Mantische Kraft der ἥρωες: 135, 21 ff.; 148, 20 ff. (des Odysseus auf Ithaka 195, 5 ff.). Daher denn namentlich Protesilaos, der in Elaius auf dem thrac. Chersonnes dem Winzer, den Phil. zum Erzähler macht, erscheint, so Vieles zu berichten weiss, auch was er nicht selbst erlebt und gesehen hat. Protesilaos ist noch voll lebendig, ζῇ (130, 23); er hat (wie Achill auf Leuke und sonst) seine ἱεροὶ δρόμοι, ἐν οἷς γυμνάζεται (131, 31). Sein φάσμα, einem Widersacher erscheinend, macht diesen blind (132, 9 ff. So macht Begegnung eines Heros öfter den Sterblichen blind. S. Herodot. 6, 117. Stesichoros und die Dioskuren). Seinem Schützling hält er Schlangen, wilde Thiere, alles Schädliche von seinem Acker fern: 132,

ein besonderes Loos gefallen war, muss in einem anderen Zu- 639 sammenhang geredet werden [1].

Auch unscheinbarere Gestalten verschwinden nicht aus dem 640 Gedächtniss ihrer enger beschränkten Gemeinde. Autolykos, der Begründer von Sinope, forderte noch zu Lucullis Zeiten seine Verehrung [2]. An die Reliquien der besonders populären Heroen der panhellenischen Wettspiele knüpfte noch spät sich mannichfacher Aberglaube [3], der ihre dauernde Macht bestätigt. Heilkräftige Heroen blieben wirksam und verehrt; ihre Zahl vermehrte sich noch [4]. Harmlose Localgeister, die sogar

15 ff. Er selbst ist bald ἐν Ἅιδου (wo er mit seiner Laodamia vereint ist), bald in Phthia, bald in Troas (143, 17 ff.). Er erscheint zur Mittagszeit (443, 21. 32. Vgl. Anhang 3). In seinem alten, schon von Herodot erwähnten (9, 116. 120; darauf anspielend Phil. 141, 12) Heiligthum zu Elaius ertheilt er Orakel, besonders an die Helden jener Zeit, die Kämpfer an den Wettspielen (146, 13 ff.; 24 ff.; 147, 8 ff.; 15 ff. Es werden berühmte Zeitgenossen genannt: Eudaimon aus Alexandria, Sieger in Olympia Ol. 237, der aus dem Γυμναστικός wohlbekannte Helix). Er heilt Krankheiten, besonders Schwindsucht, Wassersucht, Augenkrankheiten, Wechselfieber; auch in Liebespein hilft er (p. 147, 30 ff.). Auch in seiner phthiotischen Heimath, in Phylake (das er ja auch besucht) spendet Prot. oft Orakel: 148, 24 ff. — Es ist der volle Umfang heroischer Wunderthätigkeit, in dem sich, gleich den ἥρωες älterer Sage, Prot. hier bewegt. — Am Ismaros in Thrakien erscheint und ὁρᾶται τοῖς γεωργοῖς Maron Εὐάνθεος υἱός (Odyss. 9, 197), der seine Reben segnet (149, 3 ff.). Das Rhodopegebirge in Thrakien οἰκεῖ Rhesos; er führt dort ein ritterliches Leben in Pferdezucht, Waffenübung und Jagd; freiwillig stellen die Waldthiere sich zum Opfer an seinem Altar; der Heros hält von den umliegenden κῶμαι die Pest fern (149, 7—19). — Die hier herausgehobenen Sagenberichte des Phil. wird man im Wesentlichen als volksthümlicher Ueberlieferung entlehnt betrachten dürfen. (Vgl. auch W. Schmid, *D. Atticismus* IV 572 ff.)

[1] Noch 375 bewahrt Achill Attika vor Erdbeben (Zosim. 4, 18); 396 hält er Alarich von Athen ab: Zosim. 5, 6.

[2] Plut. *Lucull.* 23. Appian, *Mithrid.* 83. Lucull war Römer genug, das hochverehrte Standbild des A. den Bewohnern von Sinope zu entführen, an das sich der hochgesteigerte Cult vornehmlich knüpfte. (ἐτίμων — den A. — ὡς θεόν. ἦν δὲ καὶ μαντεῖον αὐτοῦ Strabo 12, 546.)

[3] S. I 194, 3. 4. — Heroon der Kyniska (der Schwester des Agesilaos) in Sparta, als Olympiasiegerin. Paus. 3, 15, 1.

[4] Heilheroen: s. I 185 ff. Ihr Cult und ihre Thätigkeit sind uns

ihre Namen verloren hatten, verloren nichts von der Verehrung ihrer wohlthätigen Wunderkraft: wie jener Philopregmon bei Potidaea, den noch ein Dichter späterer Zeit feiert[1], oder der Heros Euodos, der zu Apollinopolis in Aegypten den im Vorbeiwandeln an seinem Denkmal ihn Verehrenden „guten Weg" verlieh[2].

641 Noch verfielen nicht alle Heroen solcher beiläufigen Begrüssung durch gelegentlich Vorüberziehende. Die geordneten Opferfeste auch für Heroen erhielten sich vieler Orten[3]; selbst Menschenopfer fielen bisweilen solchen Geistern, die man wohl besonderer Machtbethätigung für fähig hielt[4]. Das Heroenfest ist hie und da das höchste der Jahresfeste einer Stadt[5].

---

als blühend gerade aus späterer Zeit zumeist bekannt. — Offenbar jung ist der Heros Neryllinos in Troas, von dessen Verehrung, Kraft der Heilung und Wahrsagung Athenagoras, *apol.* 26 erzählt (Lobeck, *Agl.* 1171). ὁ ξένος ἰατρός, Toxaris in Athen: s. Lucian. *Scyth.* 1. 2. (Den Eigennamen des ξένος ἰατρός könnte Lucian allenfalls erfunden haben, sicherlich aber nicht, was er von dessen Cult berichtet.) Dauernder Cult des Hippokrates auf Kos noch zu Zeiten des Soranus: an seinem Geburtstag (s. I 235, 1) opfern die Koër ihm alljährlich als einem Heros (ἐναγίζειν): Soranus bei Anon. *vit. Hipp.* 450, 13 West. (Mirakel an dem Grabe des H. bei Larisa: *ib.* 451, 55 ff.) Der Arzt bei Luc. *Philops.* 21 bringt seinem ehernen Hippokrates alljährlich ein förmliches Opfer (mehr als ἐναγίζειν) dar. — Sehr nett und im richtigen Volkston gehalten ist die Geschichte von der Zaubermacht des ebenfalls (einfach weil er ἥρως ist) als Helfer in Krankheiten verehrten Pellichos, des korinthischen Feldherrn, dem der libysche Sklave die Goldmünzen gestohlen hatte, die man ihm als Opfer darzubringen pflegte: Luc. *Philops.* 18—20.

[1] Anthol. Pal. 7, 694 (Ἀδδαίου. Wohl des Macedoniers).

[2] *C. I. Gr.* 4838b (s. I 173, 2). Ein redender Name: εὐόδει: ruft der Todte dem Wanderer zum Gruss zurück: *C. I. Gr.* 1956.

[3] Beispielsweise noch: in Megara noch bis ins 4. Jahrhundert nach Chr. von Seiten der Stadt Stieropfer für die in den Perserkriegen gefallenen Heroen. *C. I. Gr. septent.* I. n. 52.

[4] Am Grabmal des Philopoemen: Plut. *Philop.* 21.

[5] ἐν τοῖς Ἡρωϊκοῖς καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἑορταῖς — in Priansos und Hierapytna auf Kreta (3. Jahrh. vor Chr.) *C. I. Gr.* 2556, 37. Jährlich begangenes Fest der Ἡρῷα, an denen εὐχαριστήριοι ἀγῶνες für Asklepiades und seine Mitkämpfer in einem Kriege der Stadt gefeiert wurden: Ehrendecret für den Enkel dieses Asklepiades, in Eski-Manyas bei Kyzikos gefunden. *Athen. Mittheil.* 1884, p. 33.

Bei den Heroen nicht minder als bei den Göttern beschwören, so lange sie selbständig über sich verfügen können, griechische Städte ihre Verträge[1]. Göttern und Heroen gemeinsam werden Stiftungen geweiht[2]. Cultvereine nennen sich nach den Heroen, die sie gemeinsam verehren[3]. Eigene Priester bestimmter Heroen werden regelmässig bestellt[4]. Und noch im zweiten Jahrhundert weiss uns in seinem Wanderbuche Pausanias von nicht wenigen Heroen zu melden, denen, wie 642 er ausdrücklich sagt, bis zu seinen Tagen die Städte den alten Cult ununterbrochen darbrachten[5]. In vollem Glanze erhielt

---

[1] Im Schwur ruft man an die Götter καὶ ἥρωας καὶ ἡρωάσσας. Dreros (Kreta): Cauer, *del.*[1] 38 A, 31 (3. Jahrh. v. Chr.). Vertrag von Rhodos und Hierapytna (2. Jahrh. v. Chr.). Cauer 44, 3: εὔξασθαι τῷ Ἀλίῳ καὶ τᾷ Ῥόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς ἀρχαγέταις καὶ τοῖς ἥρωσι, ὅσοι ἔχοντι τὰν πόλιν καὶ τὰν χώραν τὰν Ῥοδίων —. Bürgereid aus Chersonnesos (3. Jahrh.) *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892 p. 480: ὀμνύω — — ἥρωας ὅσοι πόλιν καὶ χώραν καὶ τείχη ἔχοντι τὰ Χερσονασιτᾶν. — Aehnliches aus älterer Zeit, s. I 147, 2 (Dinarch c. *Demosth.* 64: μαρτύρομαι — — καὶ τοὺς ἥρωας τοὺς ἐγχωρίους κτλ.).

[2] z. B. Ins. aus Astypalaea, *Bull. corr. hell.* 1891, p. 632 (Nr. 4): Quelle und Bäume stiftet Damatrios, S. des Hippias θεοῖς ἥρωσι τε —, ἀθλοφόρου τέχνας ἀντιδιδοὺς χάριτα. — Ein Grab geweiht θεοῖς ἥρωσι (*C. I. Gr.* 3272 [Smyrna]), d. h. wohl θ. καὶ ἥρωσι (wie θεοῖς δαίμοσι 5827 u. Ae.).

[3] Collegien von ἡρωισταί: Foucart, *Assoc. relig.* 230 (49); 233 (56) *C. I. Att.* 2, 630. In Böotien: *Athen. Mittheil.* 3, 299. (*I. Gr. sept.* 2425).

[4] z. B. Ins. eines der Sessel im Theater zu Athen: ἱερέως Ἀνάκοιν καὶ ἥρωος ἐπιτεγίου. *C. I. A.* III 290.

[5] διαμένουσι δὲ καὶ ἐς τόδε τῷ Αἴαντι παρ' Ἀθηναίοις τιμαί, αὐτῷ τε καὶ Εὐρυσάκει: Paus. 1, 35, 3. (Αἰάντεια auf Salamis im 1. Jahrh. v. Chr. *C. I. A.* II 467—471). ἐναγίζουσι δὲ καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι τῷ Φορωνεῖ (in Argos) 2, 20, 3. καὶ οἱ (dem Theras) καὶ νῦν ἔτι οἱ Θηραῖοι κατ' ἔτος ἐναγίζουσιν ὡς οἰκιστῇ. 3, 1, 8. Aehnlich bezeugt er noch bestehenden Heroencult für Pandion in Megara (1, 14, 6) Tereus in Megara (1, 41, 9) Melampus in Aegosthena (1, 44, 5) Aristomenes in Messenien (4, 14, 7) Aetolos in Elis (ἐναγίζει ὁ γυμνασίαρχος ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ καθ' ἕκαστον ἔτος τῷ Αἰτωλῷ 5. 4, 4: vgl. den oben p. 338, 2 erwähnten γυμνασίαρχος der für die ἐκκομιδαὶ sorgt), Sostratos, ἐρώμενος des Herakles, in Dyme (7, 17, 8) Iphikles in Phenea (8, 14, 9) erschlagene Knaben in Kaphyae (8, 23, 6. 7), vier Gesetzgeber von Tegea (8, 48, 1), die Εὐσεβεῖς in Katana (10, 28, 4. 5). — Natürlich ist nicht gesagt, dass die sehr zahlreichen Heroen, von

sich die alljährlich wiederholte Feier der bei Plataeae gefallenen Heroen bis in die Zeit des Plutarch, der sie mit allen Umständen ihrer alterthümlichen Festlichkeit beschreibt[1]. Noch beging man damals alljährlich in Sikyon die heroische Feier für Arat, den Begründer des achäischen Bundes, wenn auch die Jahrhunderte hier manche Zier des Festes hatten abfallen lassen[2].

In allen solchen Begehungen widmete man seine Andacht ganz bestimmten einzelnen Geisterwesen; einem jeden wurde 643 der Cult dargebracht, der ihm gebührte nach den besonderen Festsetzungen alter heiliger Stiftung. Man war weit entfernt von der verwaschenen Vorstellung, die einzelne Literaten aussprechen, dass als „Heroen" ohne Weiteres zu gelten haben alle wackeren Männer der Vorzeit oder alle bedeutenden Menschen irgend einer Zeit[3]. Denn die Vorstellung erhielt sich im Bewusstsein, dass das Aufsteigen zu heroischer Würde nicht ein Vorgang sei, der sich für irgend eine Klasse von Menschen ganz von selbst verstehe, sondern jedesmal, wo er eintrete, Bestätigung ganz besonderer schon im Leben bethä-

deren Dienst P. nicht mit ebenso ausdrücklichen Worten als einem fortbestehenden spricht, darum einen solchen nicht mehr gehabt hätten.

[1] Plut. *Aristid*. 21.

[2] Arat gewann nach dem Tode von den Achäern θυσίαν καὶ τιμὰς ἡρωϊκάς, an denen er sich, εἴπερ καὶ περὶ τοὺς ἀποιχομένους ἔστι τις αἴσθησις, erfreuen mag. Polyb. 8, 14, 8. Er wurde in Sikyon, als οἰκιστὴς καὶ σωτὴρ τῆς πόλεως, an einem τόπος περίοπτος, benannt Ἀράτειον, beigesetzt (vgl. Paus. 2, 8, 1; 9, 4). Man opferte ihm zweimal im Jahr, an dem Tage, an dem er Sikyon befreit hatte, 5. Daisios, den Σωτήρια, und an seinem Geburtstage; jenes Opfer stellte der Priester des Zeus Soter an, jenes der Priester des Arat. Gesang der dionysischen τεχνῖται, Zug der παῖδες und ἔφηβοι, geführt vom Gymnasiarchen, der bekränzten βουλή, und der Bürger. Hievon noch δείγματα μικρά zu Plutarchs Zeit erhalten, αἱ δὲ πλεῖσται τῶν τιμῶν ὑπὸ χρόνου καὶ πραγμάτων ἄλλων ἐκλελοίπασιν, Plut. *Arat*. 53 (σωτήρ: vgl. das Epigramm bei Plut. 14).

[3] πάντες ἥρωας νομίζουσι τοὺς σφόδρα παλαιοὺς ἄνδρας, καὶ ἐὰν μηδὲν ἐξαίρετον ἔχωσι, δι᾽ αὐτὸν οἶμαι τὸν χρόνον. Allerdings nur einige von ihnen haben auch förmliche τελετὰς ἡρώων. Dio Chrys. *or*. 31, p. 610. *Omnes qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint* werden unsterblich. Cic. *Somn. Scip*. 3. Das ist auch zuviel behauptet.

tigter Kraft und Tugend sei. Aus dieser Vorstellung heraus hat man noch in hellenistischer Zeit die Schaaren der Heroen vermehrt um die Helden der eigenen Gegenwart. Wie nicht lange zuvor Pelopidas, Timoleon, so stiegen nun in die Heroenglorie empor die Gestalten des Leosthenes, Kleomenes, Philopoemen[1]. Selbst dem Arat, der Fleisch gewordenen Nüchternheit einer überverständigen Zeit, traute, nach dem Ende seines dem Vaterlande innig, wenn auch ohne dauernden Erfolg gewidmeten Lebens, sein Volk geheimnissvollen Uebergang in heroische Halbgöttlichkeit zu[2].

Wie hier ganze Volksstämme, so haben auch wohl engere und selbst gering geachtete Kreise noch in dieser rationalistischen Zeit ihre Helfer und Schützer zu Heroen erhoben und als solche verehrt. So die Sklaven auf Chios ihren ehemaligen **644** Genossen und Hauptmann Drimakos[3]; anderswo gab es einen Heros, der alle zu ihm Flüchtenden schützte[4]; in Ephesos einen Heros, der einst ein einfacher Schafhirt gewesen war[5].

---

[1] Pelopidas, Timoleon, Leosthenes, Arat heroisirt: s. Keil, *Anal. epigr. et onomatol.* p. 50—54. Kleomenes: Plut. *Cleom.* 39. Philopoemen: Plut. *Philop.* 21. ἰσόθεοι τιμαί, jährliches Stieropfer und Preislieder auf Phil., gesungen von den νέοι: Diodor. 29, 18, Liv. 39, 50, 9. Dittenb. *Syll.* 210. S. Keil *a. a. O.* p. 9 ff.

[2] In Sikyon galt Arat als Sohn des Asklepios, der als Schlange seiner Mutter Aristodama genaht sei. Paus. 2, 10, 3; 4, 14, 7. 8 (beliebte Form einer Fabel von göttlicher Abstammung. Marx, *Märchen v. dankb. Thieren* 122, 2).

[3] Die höchst anmuthige und charakteristische Geschichte von Drimakos, dem Hauptmann und Gesetzgeber der δραπέται auf Chios, erzählt Nymphodor bei Athenaeus 6. cap. 88—90 als μικρὸν πρὸ ἡμῶν geschehen. Er hatte ein ἡρῷον, worin er (von den δραπέται mit den Erstlingen alles von ihnen Erbeuteten) verehrt wurde unter dem Namen des ἥρως εὐμενής. Er erschien gern im Traum Herren, denen er οἰκετῶν ἐπιβουλάς verkündigte.

[4] Hesych. Γαθιάδας· ἥρωος ὄνομα, ὃς καὶ τοὺς καταφεύγοντας εἰς αὐτὸν ῥύεται [καὶ] θανάτου.

[5] Pixodaros, ein Schafhirt bei Ephesos, entdeckt auf eigenthümliche Weise eine besonders vortreffliche Marmorart und meldet dies der Behörde (zum Tempelbau). Er wird heroisirt und ἥρως εὐάγγελος umgetauft; jeden Monat wird ihm von der Behörde ein Opfer dargebracht, *hodieque*. Vitruv. 10, 7.

Einen Wohlthäter der Stadt, Athenodor den Philosophen, hat noch zur Zeit des Augustus seine dankbare Vaterstadt Tarsos nach seinem Tode heroisirt[1]. Es kommt vor, dass einem Heros ferner Vorzeit die Gegenwart aus seinen Nachkommen einen ihm gleichnamigen unterschiebt und statt des Ahnen weiter verehrt[2].

So weit also war man entfernt, dem Gedankenkreise des 645 Heroencultes entwachsen zu sein, dass man, an immer gesteigerten Ueberschwang der Verehrung Mächtiger und Gütiger überhaupt gewöhnt, die Zahl der Heroen aus den Menschen des gegenwärtigen Lebens zu vermehren lebhaft geneigt blieb. Selbst der Tod des Gefeierten wird nicht immer abgewartet, um ihn als „Heros“ zu begrüssen; schon bei Lebzeiten sollte er einen Vorgeschmack der Verehrung geniessen, die ihm nach seinem Abscheiden bestimmt war. So war schon Lysander einst von den Griechen, die er von Athens Uebermacht erlöst hatte, nach seinem Siege als Heros gefeiert worden; so in hellenistischer Zeit mancher glückliche Heerführer und mächtige König, von Römern zuerst der Griechenfreund Flamininus[3]. Dieser Missbrauch des auf Lebende angewendeten Heroencultes dehnt sich weiter aus[4]. Bisweilen mag wirkliche Verehrung hoher

---

[1] Luc. *macrob.* 21 (über Athenodor: *Fr. hist. gr.* III 485f.). — Auf Kos war eine Exedra am Theater geweiht dem C. Stertinius Xenophon (Leibarzt des Ks. Claudius) ἥρωι. *Inscr. of Cos.* 93. — In Mitylene gar Apotheose des Geschichtsschreibers Theophanes (Freundes des Pompejus; Γν. Πομπήϊος Ἱεροίτα υἱὸς Θεοφάνης mit vollem Namen: *Athen. Mitth.* 9, 87): Tac. *Ann.* 6, 18. Θεοφάνης θεός auf Münzen der Stadt; wie auch Σέξστον ἥρωα, Λεσβῶναξ ἥρως νέος u. Ae. auf deren Münzen steht (Head. *Hist. numm.* 488).

[2] In Messene auf einer Stelle das Bild eines Aethidas, aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts vor Chr.; verehrt wurde statt seiner als Heros ein gleichnamiger Nachkomme. Paus. 4, 32, 2. In Mantinea auf dem Markte ein Heroon des Podares, der sich in der Schlacht bei Mantinea (362) ausgezeichnet hatte. Drei Generationen vor der Anwesenheit des Pausanias änderten die Mantineer die Aufschrift des Heroon und widmeten es einem späteren Podares, einem Nachkommen des älteren P., schon aus römischer Zeit. Paus. 8, 9, 9.

[3] Vgl. Keil, *Annal. epigr.* 62.

[4] Cult des Königs Lysimachos bei Lebzeiten: auf Samothrake,

Verdienste dem beweglichen Sinne griechischen Volkes den Antrieb gegeben haben. Zuletzt aber wurde es eine fast gedankenlos geübte Gewöhnung, selbst Privatpersonen bei Lebzeiten mit dem Heroentitel auszuzeichnen[1], heroische Ehren, wohl gar die Stiftung jährlich zu wiederholender Wettspiele, Lebenden zu widmen[2].

Wo es vollends einen Sterblichen zu ehren galt, den Liebe 646 und Schmerz eines Königs alsbald nach seinem Tode als Heros ausrufen liess, konnte die Zeit in himmelhoher Aufthürmung des Pompes und Erdenschwalles sich kaum genug thun. Die Todtenfeier für Hephaestion giebt davon ein gigantisches Beispiel[3].

Dittenberger, *Syll.* 138. (*Archäol. Unters. auf Samothr.* II 85, A. 2). Heroisirung des Diogenes, Phrurarchen des Demetrios, der 229, von Arat bestochen, die macedonische Besatzung aus Attika führte. (Köhler, *Hermes* 7, 1ff. — ὑπὲρ τᾶς Νικία τοῦ δάμου υἱοῦ, φιλοπάτριδος, ἥρωος, εὐεργέτα δὲ τᾶς πόλιος, σωτηρίας eine Widmung θεοῖς πατρῴοις; *Inscr. of Cos.* 76. Gesetzt bei Lebzeiten (woher sonst σωτηρίας?) des „Heros", der vielleicht (wie die Herausgeber vermuthen) identisch ist mit dem Tyrannen von Kos, Nikias, aus Strabos Zeit (Strab. 14, 658. Perizonius zu Aelian. *var. hist.* 1, 29).

[1] ἥρως von einem Lebenden auf Inss. der Kaiserzeit bisweilen. *C. I. Gr.* 2583 (Lyttos, Kreta) 3665 (ἡρωΐνη, lebend. Kyzikos, 2. Jahrh.) *Athen. Mittheil.* 6, 121 (ebenfalls Kyzikos): ἱππαρχοῦντος Κλεομένους ἥρωος, jedenfalls ja bei Lebzeiten.

[2] Als Demetrios Poliork. 303 Sikyon erobert und umbaut, widmen ihm bei Lebzeiten die Bürger der nun „Demetrias" genannten Stadt, als κτίστῃ, Opfer, Feste und alljährliche ἀγῶνες. („ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁ χρόνος ἠκύρωσεν.") Diodor. 20. 103, 3. Später dergleichen ja oft: *Marcellea, Lucullea* u. s. w. kennt man. Aber das ging weiter. Die Bewohner von Lete in Macedonien beschliessen für einen vornehmen Römer, im Jahre 117 vor Chr. ausser anderen Ehren, τίθεσθαι αὐτῷ ἀγῶνα ἱππικὸν κατ' ἔτος ἐν τῷ Δαισίῳ μηνί, ὅταν καὶ τοῖς ἄλλοις εὐεργέταις οἱ ἀγῶνες ἐπιτελῶνται. (*Arch. des missions scientif.* 3. série, t. III, p. 278, no. 127.) Also allen εὐεργέται pflegte man dort bereits solche Spiele zu weihen.

[3] Diodor. 17, 115. Alexander hiess ihn, nach Befragung des Ammonorakels, als ἥρως verehren (ihm ἐναγίζειν ὡς ἥροϊ, nicht ὡς θεῷ θύειν gestattete das Orakel). Arrian. *anab.* 7, 14, 7; 23, 6. Plut. *Alex.* 72. (Alsbald ein ἡρῷον ihm in Alexandria Aeg. errichtet: Arr. 7, 23, 7.) Dies schliesst nicht aus, dass man hie und da, in der Superstition und Kriecherei, die gleichmässig in Alexanders Bereich gepflegt

Wenn hier die Grenzen zwischen der Verehrung eines Heros und der Anbetung eines Gottes fast schon überschritten sind, so hat sich von einzelnen Fällen die Kunde erhalten, in denen geliebten Todten, die doch den Heroen nicht angereiht werden sollten, von den Hinterbliebenen ein Gedächtnisscult gewidmet wurde, den auch eigentliche Heroenverehrung nicht höher hätte treiben können[1]. Nicht allein an solchen Bei-647 spielen lässt sich eine Neigung erkennen, den Seelencult überhaupt zu steigern und der Ahnenverehrung im alten Heroendienst anzunähern. Sie spricht sich, für die Nachwelt nur in wortkarger Andeutung, aber deutlich genug in der grossen Anzahl von Grabinschriften aus, auf denen Mitglieder schlichter Bürgerfamilien mit dem Namen eines „Heros“ begrüsst werden. Ein Hinaufheben des Verstorbenen zu höherer Würde und Bedeutung soll es jedenfalls bedeuten, wenn auf dem Leichenstein ausdrücklich gemeldet wird, dass die Stadt einen einzelnen Mitbürger nach seinem Tode „heroisirt“ habe; wie dies auf Thera frühzeitig, später auch an anderen Orten nicht

---

wurden, den Heph. als Ἡφαιστίῳ θεὸς πάρεδρος verehrt habe, was wohl nur zu allgemein behauptet Diodor. 17. 115, 6; Luc. *cal. n. t. cred.* 17. 18. (Alsbald erwies der neue Heros oder Gott seine Macht durch Erscheinungen, Traumgesichte, ἰάματα, μαντεῖαι: Luc. 17.) — Gewaltiger Pomp beim Begräbniss des Demetrios Poliork.: Plut. *Demetr.* 53.

[1] Es sei nochmals an das Testament der Epikteta und andere, oben p. 344, 5 erwähnte Stiftungen erinnert. Oder an die ausgedehnten Traueranstaltungen des Herodes Atticus um Regilla und Polydeukes (ἥρως Πολυδευκίων doch nur in dem herabgeminderten Sinne, den ἥρως damals längst hatte, genannt): zusammengestellt von K. Keil, in Paulys *Realencykl.*[2] I 2101 ff. Nach griechischen Vorbildern (und — jedenfalls griechischen — *auctores qui dicant, fieri id oportere: ad Att.* 12, 18, 1) die ausschweifenden Trauerbezeugungen des Cicero um seine Tochter, von deren architektonischem Theil er den Atticus, *ad Att.* XII, unterhält (eine ἀποθέωσις nennt er es vielfach, was er beabsichtigt. *consecrabo te: Consol. fr.* 5 Or.). — Grabtempel der Pomptilla, die, eine andere Alkestis, statt des Gatten (dem sie nach Sardinien in das Exil gefolgt war) in den Tod gegangen war, indem sie den Athem des Kranken in sich eingesogen hatte, mit vielen griechischen und lateinischen Inschriften, bei Cagliari auf Sardinien; *Inscr. gr. Sic. et It.* 607 (p. 144 ff.). 1. Jahrh. n. Chr.

selten geschieht[1]. Oder wenn eine Genossenschaft ein verstorbenes Mitglied zum „Heros“ erklärt[2]; auf förmlichen Antrag eines Einzelnen ein Todter von der Gemeinde als „Heros“ anerkannt wird[3]. Auch die Familie nennt jetzt häufig einen der Ihrigen, der den Uebrigen vorangegangen ist, einen Heros; in ausdrücklicher Erklärung nennt oder ernennt der Sohn den Vater, die Eltern den Sohn, die Gattin den Gatten u. s. w. zum Heros[4]. Ein höheres, mächtigeres Fortleben nach dem Tode soll doch wohl anerkannt werden, wo so nachdrücklich der Verstorbene von Todten im gewöhnlichen Sinne unterschieden wird, ganz gewiss ja da, wo etwa der Todte, in mystische Gemeinschaft mit höheren Lebensgestaltungen gesetzt, seinen Namen verliert und den Namen eines seit Langem verehrten Heros oder gar eines Gottes annimmt[5]. 648

---

[1] ὁ δᾶμος (einmal auch ἁ βουλὰ καὶ ὁ δᾶμος) ἀφηρώϊξε — Thera: *C. I. Gr.* 2467 ff. Ross, *Inscr. gr. ined.* 203 ff. (bisweilen auch ausserhalb von Thera: Loch, *Zu d. gr. Grabschr.* 282, 1) ὁ δᾶμος ἐτίμασε (τὸν δεῖνα) — — ἥρωα. Thera: *Athen. Mittheil.* 16, 166. Kaib. *ep. lap.* 191. 192. —

[2] -φροντίσαι δὲ καὶ τοὺς ὀργεῶνας (Genossen eines Collegiums der Dionysiasten) ὅπως ἀφηρωισθεῖ Διονύσιος καὶ ἀνατεθεῖ ἐν τῷ ἱερῷ παρὰ τὸν θεόν, ὅπου καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἵνα ὑπάρχει κάλλιστον ὑπόμνημα αὐτοῦ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον. Ins. aus dem Piraeus, 2. Jahrh. v. Chr., *C. I. A.* IV 2, n. 623 e, Z. 45 ff. Eine Zunft, scheint es, der Gerber, in Argos widmet eine Inschrift τῷ δεῖνι, κτίστᾳ ἥρωϊ. *C. I. Gr.* 1134.

[3] Wie jener Naulochos, den Philios aus Salamis dreimal, in Gesellschaft der Demeter und Kore, im Traume sah, und der Stadt Priene als ἥρωα σέβειν rieth. Kaib. *ep. lap.* 774.

[4] Κάρπος τὰν ἰδίαν γυναῖκα ἀφηρώϊξε. Thera: *C. I. Gr.* 2471. Und ebendort noch mehrfaches ἀφηρωΐζειν von Familienmitgliedern: 2472 b. c. d; 2473. — Ἀνδροσθένην Φίλωνος νέον ἥρωα — — ἡ μήτηρ. Macedonien: *Arch. des miss. scientif.* III (1876) 295 (n. 130). — So ist es wohl zu verstehen, wenn in Grabepigrammen ein Familienmitglied das andere als ἥρως anredet oder bezeichnet. Kaib. *ep. lap.* 483; 510; 552; 674. — ἥρως συγγενείας *C. I. A.* III 1460 hat jedenfalls auch einen volleren Sinn als das sonst übliche ἥρως. Es ist eine Bezeichnung eines rechten ἀρχηγέτης. Aehnlich gemeint ist wohl: Χαρμύλου ἥρωος τῶν Χαρμυλείων, Collitz, *Dialektins.* 3701 (Kos). Mehr als einfaches „ἥρως“ bedeutet auch wohl der (zu Gunsten der ἰσοψηφία so gezierte) Ausdruck auf einer Ins. zu Pergamon (*I. v. Perg.* II. n. 587): Ι. Νικόδημος, ὁ καὶ Νίκων (αφιη) ἀγαθὸς εἴεν ἂν ἥρως (αφιη).

[5] Gleichsetzung des Todten mit einem schon vorher verehrten

In allen uns erkennbaren Fällen scheint jetzt die Heroisirung eines Verstorbenen durch die Stadt oder die Genossenschaft oder die Familie, der er angehört hat, aus eigener Machtvollkommenheit vollzogen zu werden: das delphische Orakel, ohne dessen Wahrspruch ehemals nicht leicht ein neuer Heros zu der Schaar der Auserwählten Zutritt fand[1], wird in diesen Zeiten, in denen sein Ansehen auf allen Gebieten tief gesunken war, nicht mehr um seine Bestätigung angegangen. Es konnte nicht ausbleiben, dass, so auf sich selbst gestellt, das Belieben der Corporationen und der Familien die Schranken der Heroenwelt immer weiter hinausschob. Zuletzt 649 werden sie ganz niedergelegt. Es gab Städte und Landschaften, in denen es zur Gewohnheit wurde, den ehrenden Beinamen eines „Heros“ den Verstorbenen schlechthin beizulegen. In Böotien[2] scheint am frühesten die Heroisirung Verstorbener die Ausdehnung gewonnen zu haben, auch hier nicht überall gleichmässig: Thespiae macht eine Ausnahme[3]. Thessalien bietet auf seinen Grabsteinen die zahlreichsten Beispiele für die Heroisirung der Todten jeden Standes und Alters. Aber über alle von Griechen bevölkerten Länder dehnt die

---

Heros anderen Namens ist freilich kaum sicher nachzuweisen. Von den mancherlei Fällen, die man hieher rechnet, kommt höchstens die spartanische Ins. Ἀριστοκλῆς ὁ καὶ Ζῆθος (*Ath. Mitth.* 4 Taf. 8, 2) vielleicht in Betracht. Gleichsetzung mit einem Gott (vermuthlich mit Anspielung auf orgiastischen Cult dieses Gottes) kommt öfter vor. *Imagines defuncti, quas ad habitum dei Liberi formaverat (uxor), divinis percolens honoribus* — Apuleius *Met.* 8, 7. (Vgl. Lobeck, *Aglaoph.* 1002, der auch an das, doch nur entfernt anklingende Vorbild in dem Πρωτεσίλαος des Euripides erinnert.) Der Todte als Βάκχος (Kaib. *ep. lap.* 821), Διονύσου ἄγαλμα (*ibid.* 705. So der Todte *C. I. Gr.* 6731: ἄγαλμά εἰμι Ἡλίου). Und so mehrfach Abbildungen der Verstorbenen nach dem Typus des Dionys, Asklepios, Hermes. Ross, *Archäol. Aufs.* 1, 51. Deneken in Roschers *Mythol. Lex.* 1, 2588.

[1] S. I 177 ff.

[2] S. Keil, *Syll. inscr. Boeot.* p. 153.

[3] In Thespiae zeigen die Inss. erst seit der Kaiserzeit den Zusatz ἥρως bei Namen Verstorbener. S. Dittenberger zu *C. I. Gr. septentr.* 2110, p. 367.

Sitte sich aus[1]; einzig Athen ist sparsamer[2] in der Ausspendung des Heroennamens an Todte, die von der dort vermuthlich der Vorstellung fester eingeprägten Art eines Heros im alten und ächten Sinne nichts an sich haben, als dass eben auch sie todt sind[3].

Noch so freigiebig ausgetheilt, behält der Name „Heros" dennoch etwas von einem Ehrenbeinamen. Eine Ehre freilich, die Jedermann ohne Unterschied zugesprochen wird, steht in Gefahr, das Gegentheil einer Ehre zu werden. Aber es spricht sich doch noch in vereinzelten Aeusserungen naiv volksthümlicher Empfindung aus, dass immer noch ein Unterschied zwischen dem „Heros" und dem nicht mit diesem Beinamen geehrten Todten zu spüren war[4]. Von dem Glanze, den der alte Be- 650 griff des „Heros" verlieren musste, damit der Heroenname nun nicht mehr in Ausnahmefällen, sondern der Regel nach, jeden Verstorbenen bezeichnen konnte, muss der Verstorbene

[1] Geordnete Sammlung vieler Beispiele des: ἥρως, ἥρως χρηστὲ χαῖρε u. dgl. auf Grabinschriften bei Deneken in Roschers *Mythol. Lex.* s. „Heros" 1, 2549 ff. S. auch Loch *a. a. O.* p. 282 ff.

[2] Wie schon Keil *a. a. O.* hervorhebt. — Noch im vollen Sinne steht ἡρωΐνη jedenfalls, wenn Rath und Volk von Athen im 1. Jahrh. n. Chr. eine vornehme Todte so bezeichnen: *C. I. A.* 3, 889. Oder wenn (zur gleichen Zeit) sowohl das spartanische als das athenische Decret den P. Statilius Lamprias (s. oben p. 339, 1) ausdrücklich ἥρωα nennt. (*Fouilles d'Epidaure* I n. 205—209.)

[3] Curios ist, wie viel später, in christlicher Zeit ὁ ἥρως kurzweg benannt wird (ganz synonym mit ὁ *μακαρίτης*) ein kürzlich Verstorbener: ὁ ἥρως Εὐδόξιος, ὁ ἥρως Πατρίκιος, Ἰάμβλιχος in Schol. Basilic.

[4] ὕπνος ἔχει σε μάκαρ —, καὶ ζῇς ὡς ἥρως, καὶ νέκυς οὐκ ἐγένου Kaib. *ep. lap.* 433. Der ἥρως also etwas Anderes, Lebendigeres als ein νέκυς schlechtweg. ἀσπάζεσθ' ἥρωα, τὸν οὐκ ἐδαμάσσατο λύπη (d. h. der nicht zu nichte wurde durch den Tod) *ibid.* 296. Der Gatte τιμαῖς ἰσόμοιρον ἔθηκε τὰν ὁμόλεκτρον ἥρωσιν: *ibid.* 189, 3. Einen stärkeren Nachdruck und tiefere Bedeutung hat die Benennung ἥρως noch in Inschriften wie z. B. *C. I. Gr.* 1627 (auf einen Nachkommen Plutarchs bezüglich); 4058 (— ἄνδρα φιλόλογον, καὶ πάσῃ ἀρετῇ κεκοσμημένον, εὐδαίμονα ἥρωα). — οἱ βιοῦντες ὥσθ' ἥρωες γενέσθαι καὶ μετὰ θεῶν ἕξειν τὰς διατριβάς. Orig. *c. Cels.* 3, 80, p. 359 Lomm. θεοί, ἥρωες, ἀπαξαπλῶς ψυχαί unterschieden *ibid.* 3, 22, p. 276 (die Seele kann *divina fieri et a legibus mortalitatis educi.* Arnob. 2, 62; vgl. Corn. Labeo bei Serv. *Aen.* 2, 168).

etwas für sich gewonnen haben, um mit dem „Heros“ auf einer mittleren Grenzlinie zusammentreffen zu können. Es liegt doch auch in der Vergeudung des Heroennamens und seiner allzu bereitwilligen Austheilung an Verstorbene aller Art noch ein Anzeichen dafür, dass im sinkenden Alterthum die Vorstellung von Macht und Würde der abgeschiedenen Seelen nicht gesunken war, sondern sich gesteigert hatte.

3.

Ihre Lebendigkeit und Kraft beweisen die abgeschiedenen Seelen besonders in ihrer Einwirkung auf das Leben und die Lebendigen. Der Seelencult denkt sie sich als festgehalten im Bereich der bewohnten Erde, im Grabe oder in dessen Nähe dauernd oder zeitweilig sich aufhaltend und darum den Gaben und Bitten der Ihrigen erreichbar. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass ein tröstlicher Zusammenhang der Familie mit den vorangegangenen Geistern der Verwandtschaft, ein Austausch von Todtenspenden Seitens der Lebenden und Segnungen der Unsichtbaren, wie seit Urzeiten, so auch in dieser späten Zeit im Glauben feststand. Ausdrückliche Zeugnisse freilich geben von diesem still gemüthlichen Familienglauben an das Fort-651 leben der Abgeschiedenen und dessen Bethätigung in dem regelmässigen Ablauf der Alltäglichkeit nur spärlich Kunde.

Es giebt auch eine unheimlichere Weise des Verkehrs mit den Seelengeistern. Sie können ungerufen den Lebenden erscheinen; sie können durch Zaubers Gewalt gezwungen werden, im Dienst der Lebendigen ihre Macht zu brauchen. Beides gilt vornehmlich von den unruhigen Seelen, die durch das Schicksal oder durch eigene Gewaltthat dem Leben vorzeitig entrissen sind, oder nicht in feierlicher Bestattung dem Frieden des Grabes anvertraut sind[1]. An Gespenster, umirrende Seelen, die um die Stätte ihres Unglücks schweben, sich den

[1] ἄωροι, βιαιοθάνατοι, ἄταφοι. S. Anhang 3. — θάπτειν καὶ ὁτιοῦν τῇ Γῇ, bezeichnend, Philostr. *Heroic.* 182, 10 Ks.

Lebenden unliebsam bemerklich machen, will zwar die Aufklärung der Zeit nicht glauben[1]. Aber das Volk hat solchen Berichten, in denen sich das Dasein einer Geisterwelt, die bisweilen in das Leben der Lebendigen hinübergreift, unheimlich offenbar zu machen schien, volles Vertrauen geschenkt, auch in diesen erleuchteten Zeiten. Aus dem Volksmunde sind uns einzelne Geschichten von Spukgeistern, umgehenden unseligen Seelen, vampyrartigen Grabgespenstern[2], erhalten, zumeist solche, an denen eine verirrte Philosophie, die ***insaniens sapientia*** einer müden Zeit, ihre Ahnungen von einer unsichtbaren Welt zwischen Himmel und Erde bestätigt fand. In Lucians „Lügenfreund" setzen graubärtige Weisheitslehrer mit wichtiger Miene einander solche Nachrichten aus dem Geisterreiche vor[3]. Plutarch ist ernstlich von der Thatsächlichkeit 652

---

[1] Plut. *Dio* 2: nur Kinder und Weiber und thörichte Menschen, meinte man, sehen Geister, δαίμονα πονηρὸν ἐν αὑτοῖς δεισιδαιμονίαν ἔχοντες. Plutarch meint, diese Ungläubigen damit widerlegen zu können, dass doch selbst Dio und Brutus φάσματα kurz vor ihrem Tode gesehen haben.

[2] So in der Geschichte von Philinnion und Machates in Amphipolis, bei Phlegon *mirab.* 1. Procl. in Remp. p. 64 Sch. (s. *Rhein. Mus.* 32, 324 ff.). Vampyrartig sind die Erinyen gedacht bei Aeschylus, *Eum.* 264 f. (s. I 270, 1). — Seelen Verstorbener als Alp, ἐφιάλτης, *incubo*, den Feind bedrückend: Soran, bei Tertull. *de an.* 44; Coel. Aurel. *tard. pass.* 1, 3, 55 (s. *Rhein. Mus.* 37, 467, 1).

[3] Der Φιλοψευδής ist ein wahres Vorrathshaus typischer Geschichten von Geistererscheinungen und Zauberwirkungen aller Art. δαίμονας ἀνάγειν καὶ νεκροὺς ἑώλους ἀνακαλεῖν ist, nach diesen Weisheitslehrern, den Zauberern eine Kleinigkeit: c. 13. Ein Beispiel solcher Geistercitirung (des vor sieben Monaten gestorbenen Vaters des Glaukias) cap. 14. Erscheinung der todten Frau des Eukrates, deren goldene Sandale man mit ihr zu verbrennen vergessen hat: cap. 29 (s. I 34, 3). Umgehen können sonst eigentlich nur αἱ τῶν βιαίως ἀποθανόντων ψυχαί, nicht die der κατὰ μοῖραν ἀποθανόντων, wie der weise Pythagoreer c. 29 lehrt. Darauf die Geschichte von dem Gespenst in Korinth, cap. 30. 31, die offenbar aus verbreiteten Erzählungen entlehnt ist, da sie mit der von Plinius *epist.* 7, 27 treuherzig wiedergegebenen Gespenstergeschichte sachlich völlig übereinstimmt. δαίμονάς τινας εἶναι καὶ φάσματα καὶ νεκρῶν ψυχὰς περιπολεῖν ὑπὲρ γῆς καὶ φαίνεσθαι οἷς ἂν θέλωσιν (c. 29) steht diesen Weisen jedenfalls fest. Auch der Lebende kann wohl einmal einen Einblick in die Unterwelt thun: s. cap. 22—24. Seine Seele kann, vom Leibe ge-

einzelner Gespenstererscheinungen überzeugt[1]; die zu Plato zurücklenkende Philosophie findet, in ihrer Dämonenlehre, das Mittel, jedes Ammenmärchen als denkbar und glaublich bestehen zu lassen.

653 Es kommt die Zeit, in der selbst das eigenmächtig gewaltsame Eingreifen in die unsichtbare Welt, der Geisterzwang, ein Theil gläubiger Philosophie wird. Der griechische Volksglaube brauchte nicht auf die Belehrungen barbarischer Systematisirung des Unsinns zu warten, um ein gewaltsames Heranziehen der Geister der Tiefe für möglich zu halten. Solches Zauberwerk ist uralt in Griechenland[2]. Aber in der Vereinigung und Vermischung griechischen und barbarischen Lebens, in der sich, in diesen hellenistischen Jahrhunderten, verwandte Wahnvorstellungen aus allen Weltenden zusammenfanden und gegenseitig steigerten, ist auch, aus fremdländischen noch mehr als aus einheimischen Quellen gespeist, das Unwesen der Gei-

trennt, in den Hades eingehen und nachher, wieder in den Körper zurückgekehrt, erzählen, was sie gesehen hat. So ist dem Kleodemos die eigene Seele, als sein Leib im Fieber lag, von einem Boten der Unterwelt dort hinabgeführt, aber wieder entlassen worden, weil sie aus Versehen statt der des Nachbars, des Schmiedes Demylos, geholt worden ist: c. 25. Diese erbauliche Geschichte ist unzweifelhaft eine Parodie des gläubigen Berichts gleichen Inhalts in Plutarchs Werk περὶ ψυχῆς: erhalten bei Euseb. *Praep. evang.* 11, 36 p. 563. Plutarch erfand solche Geschichten gewiss nicht willkürlich; er konnte diese etwa in älteren Sammlungen von miraculösen ἀναβιώσεις antreffen, wie sie z. B. Chrysipp anzulegen nicht verschmäht hatte. Dieses Verwechslungsmärchen ist dem Plutarch um so gewisser aus volksthümlicher Ueberlieferung zugekommen, weil es sich in solcher Ueberlieferung auch sonst antreffen lässt. Verwandt ist, was, aus Cornelius Labeo, Augustin. *Civ. Dei* 22, 28 (p. 622, 1—5 Domb.) berichtet. Augustin selbst, *de cura pro mortuis ger.* § 15 erzählt (von Curma dem *curialis* und Curma dem *faber ferrarius*) eine der plutarchischen ganz ähnliche Geschichte (die natürlich vor Kurzem sich in Afrika ereignet haben soll), und wieder, am Ende des 6. Jahrhunderts, kleidet Gregor d. Gr. eine Höllenvision in die gleiche Form: *dial.* 4, 36, p. 384 A. B (Migne). Die Erfindungskraft der Gespensterfabulisten ist sehr beschränkt; sie wiederholen sich in wenigen immer gleichen Motiven.

[1] S. Plutarch. *Dio* 2. 55. *Cimon* 1. *Brut.* 36 f. 48.

[2] Vgl. I 213 f.; II 87 f.

sterbannung und Seelenbeschwörung, die Praxis zu einer phantastischen Theorie von Sein und Leben der körperfreien Seele, zu einem trüben Strome angeschwollen. Die hohe Götterwelt des alten Griechenlands begann dem getrübten Blick zu verschwimmen; mehr und mehr drängte sich statt ihrer ein Getümmel fremder Götzen und niedrig schwebender dämonischer Mächte vor. Und in dem Wirrsal dieses griechisch-barbarischen Pandämoniums fanden auch die Schaaren unruhiger Seelengeister ihre Stelle. Das Gespenst war unter Verwandten, wo die Götter selbst zu Gespenstern wurden. Wo jetzt Götter und Geister gerufen werden, fehlt auch das Seelengespenst selten[1]. Wir haben Ueberreste der Theorie des Geisterzwanges vor uns in den griechisch-ägyptischen Zauberbüchern. Proben der praktischen Ausübung dieses Aberwitzes treten uns vor Augen in den Zauberformeln und Bannflüchen, die, auf bleierne oder goldene Täfelchen geritzt, in Gräbern, denen sie, als den Sitzen der angerufenen Unheimlichen, anvertraut waren, sich zahlreich vorgefunden haben. Regelmässig werden da unter den zur Rache, zur Bestrafung und Beschädigung des Feindes Beschworenen auch die unruhigen Seelen der Todten genannt. Es wird diesen Macht und Wille, in das Leben hemmend und schädigend einzugreifen, nicht weniger zugetraut als den anderen Geistermächten Himmels und der Hölle, in deren Gesellschaft man sie aufruft[2]. 654

4.

Vorstellungen von einem Dasein, das den Seelen der Abgeschiedenen für sich und abgesehen von ihren Verhältnissen zu den Ueberlebenden beschieden sein könne, bot der Seelencult mit all seinen Auswüchsen keine Handhabe. Wer sich hierüber Gedanken machte und nach Auskunft umsah, war, wenn nicht auf die Lehre der Theologen und Philosophen,

[1] ψυχὰς ἡρώων ἀνακαλεῖν, unter den üblichen Künsten der Zauberer: Cels. bei Origenes *adv. Cels.* 1, 68 p. 127 Lomm.

[2] S. Anhang 8.

angewiesen auf Bilder und Geschichten alter Dichtung und Sagen.

Der Gedanke eines fern entlegenen Seelenreiches, das die ohnmächtigen Schatten der aus dem Leben Entschwundenen aufnehme, blieb, so übel er sich mit den Voraussetzungen der im Cult üblichen Verehrung und Nährung der im Grabe ver-655 schlossenen Seelen vereinigen wollte[1], auch in dieser späteren Zeit volksthümlicher Phantasie eingeprägt; dies muss die verbreitete Vorstellung gewesen sein, so gewiss die homerischen Gedichte, nach deren Schilderungen sie sich gebildet und entwickelt hatte, die ersten Lehr- und Lesebücher der Jugend und die belehrende Ergötzung jedes Lebensalters blieben. Die zornige Erregung, mit der die Philosophen so stoischer wie epikureischer Observanz sich gegen diesen auf homerischem Boden erwachsenen Glauben wenden, wäre ganz gegenstandlos, wenn nicht die Menge der philosophisch nicht Belehrten an ihm und seinen Gebilden festgehalten hätten. Aeusserungen späterer Schriftsteller lassen in der That die alten Hadesvorstellungen als keineswegs abgethan, vielmehr unter dem Volke durchaus lebendig geblieben erkennen[2].

---

[1] Daher bisweilen die wunderlichsten Vermischungen dieses mit jenem Zustande. So, wenn Lucian (*dial. mort.* öfter, z. B. 18, 1; 20, 2; und *Necyom.* 15. 17, *Char.* 24) die Todten im Hades als Gerippe denkt, die auf einander liegen, je einen Fuss Erde von Aeakos zuertheilt bekommen u. s. w. (Römern ist dergleichen Confusion geläufiger: *nemo tam puer est*, sagt Seneca *epist.* 24, 18, *ut Cerberum timeat et tenebras et larvalem habitum nudis ossibus cohaerentium.* Propert. 5, 5, 3: *Cerberus — jejuno terreat ossa sono* u. s. w.). — Vermischung von Grab und Hades auch in Ausdrücken wie: μετ' εὐσεβέεσσι κεῖσθαι (Kaib. *ep. lap.* 259, 1) σκῆνος νῦν κεῖμαι Πλουτέος ἐμμελάθροις (*ib.* 226, 4). Vgl. oben p. 240, 2. — Solche Vermischung der Vorstellungen lag um so näher, als Ἅιδης auch metonymisch statt τύμβος eintritt (s. unten p. 384, 2).

[2] ὁ πολὺς ὅμιλος, οὓς ἰδιώτας οἱ σοφοὶ καλοῦσιν, Ὁμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις μυθοποιοῖς περὶ τούτων πειθόμενοι, τόπον τινὰ ὑπὸ τὴν γῆν βαθὺν Ἅιδην ὑπειλήφασι κτλ. Lucian. *de luctu* 2 (ausgeführt bis cap. 9). Den Kerberos, die Anfüllung des durchlöcherten Fasses und sonstige Hadesschrecken οὐ πάνυ πολλοὶ δεδίασι, meint Plutarch *n. p. suav. v.* 27, 1105 A. B, als μητέρων καὶ τιτθῶν δόγματα καὶ λόγους μυθώδεις. Doch suche man eben aus Angst hievor τελετὰς καὶ καθαρμοὺς auf.

Wie es dort in der Tiefe aussehen und zugehen möge, bemühten sich theologische und halbphilosophische Dichtungen, je nach ihren Voraussetzungen und Absichten, wetteifernd auszumalen[1]. Aber diese Ausmalungen des Zuständlichen im Seelenreiche, aus denen schliesslich Virgil ein überreiches, wohl- 656 abgestuftes Gesammtgemälde aufbaut, blieben Uebungen eines sinnreichen Spieles und gaben sich zumeist auch nur als solche. Einen festgeprägten, genauer bestimmten Volksglauben kann es auf diesem Gebiet kaum gegeben haben, von dem die Religion des Staates sich mit dogmatischen Festsetzungen gänzlich fern hielt.

Eher könnte man sich denken, dass, an die Annahme einer Vereinigung der Seelen im Reiche der Unterweltsgötter angeschlossen, ein Glaube an ausgleichende Gerechtigkeit in diesem Nachleben der Todten sich zu volksthümlicher Geltung entwickelt habe. Gar zu gern denkt sich der Gedrückte und im Genuss des Lebens Beschränkte, dass doch irgendwo einmal auch ihm ein Glück reifen werde, das auf Erden statt seiner nur Andere pflücken durften; und läge dieses Irgendwo auch jenseits aller Erfahrung und Wirklichkeit. Die fromme Verehrung der Gottheit erwartet, den Lohn, der auf Erden so oft ausbleibt, im Reiche der Geister bestimmt zu erlangen. Wenn eine solche Zuversicht auf eine ausgleichende Gerechtigkeit[2], die Belohnung der Frommen, Bestrafung der Gottlosen im Jenseits, in diesen Zeiten sich mehr als früher ausgebreitet und befestigt haben mag[3], so wird hiezu der Cult der unter-

---

[1] S. *Griech. Roman* 261. G. Ettig, *Acheruntica* (*Leipz. Stud.* 13, 251 ff.).

[2] Der Mensch hofft nach dem Tode τοὺς νῦν ὑβρίζοντας ὑπὸ πλούτου καὶ δυνάμεως κτλ. zu sehen ἀξίαν δίκην τίνοντας Plut. *n. p. suav. v.* 1105 C. Umkehrung der irdischen Verhältnisse im Hades: τὰ πράγματα ἐς τοὔμπαλιν ἀνεστραμμένα· ἡμεῖς μὲν γὰρ οἱ πένητες γελῶμεν, ἀνιῶνται δὲ καὶ οἰμώζουσιν οἱ πλούσιοι. Luc. καταπλ. 15. ἰσοτιμία, ἰσηγορία im Hades, καὶ ὅμοιοι πάντες: Luc. *dial. mort.* 15, 2; 25, 2. *Aequat omnes cinis. impares nascimur, pares morimur* (Sen. *ep.* 91, 16). Beliebter Gemeinplatz: s. Gataker ad M. Aurel. 6, 24 p. 235 f.

[3] Wie weit er dies wirklich that, ist natürlich mit Sicherheit nicht

667 irdischen Gottheiten, wie ihn die Mysterien des Staates und einzelner religiöser Genossenschaften pflegten, erheblich mitgewirkt haben; sowie andererseits die Ueberzeugung, dass auch noch im Jenseits die strafende und lohnende Gewalt der Gottheit empfunden werde, diesen Mysterien, die eben für das Leben im Jenseits ihre Hilfe und Vermittlung anboten, ununterbrochen Theilnehmer zuführte. Das Genauere von diesen aller Erfahrung entzogenen Geheimnissen können nur diejenigen zu wissen überzeugt gewesen sein, die sich der Dogmatik einer geschlossenen Secte gefangen geben mochten. Ob die gräulichen Phantasien von einem Straforte im Hades, seinen ewigen Qualen im lodernden Feuer und was sonst an ähnlichen Vorstellungen bei späteren Autoren bisweilen auftaucht, jemals mehr als Wahngebilde, mit denen enge Conventikel ihre Angehörigen schreckten, gewesen sind, darf man bezweifeln[1]. Die

festzustellen. Auf populärem Standpunkt steht im Ganzen der von Origenes bekämpfte Celsus (kein Epikureer, wie Or. annimmt, aber überhaupt kein professioneller Philosoph, vielmehr ein ἰδιώτης, philosophisch mannichfach, namentlich durch den damals verbreiteten halben Platonismus angeregt). Dieser sagt sehr nachdrücklich: μήτε τούτοις (den Christen) εἴη μήτ᾽ ἐμοὶ μήτ᾽ ἄλλῳ τινὶ ἀνθρώπων ἀποθέσθαι τὸ περὶ τοῦ κολασθήσεσθαι τοὺς ἀδίκους καὶ γερῶν ἀξιωθήσεσθαι τοὺς δικαίους δόγμα (bei Orig. *adv. Cels.* 3, 16 p. 270 Lomm.). — Andererseits ist für die Stimmung der sehr „weltlichen" griechisch-römischen Gesellschaft, die am Ende des letzten Jahrhunderts vor Chr. das Wort führte, bezeichnend, dass bei Cicero, am Ende des Werkes *de natura deorum* (3, 81 ff.), unter den verschiedenen Mitteln, eine Ausgleichung von Schuld und Strafe, Tugend und Belohnung in menschlichen Lebensverhältnissen aufzuspüren, der Glaube an eine endliche Vergeltung und Ausgleichung nach dem Tode gar nicht in Betracht gezogen wird (sondern u. A. nur der Glaube an Bestrafung der Vergehen der Väter an den Nachkommen auf Erden [§ 90 ff.], jener alte Glaube der Griechen [s. oben p. 228, 1], der den Ausblick in ein Jenseits ausschliesst). Von Cicero zu Celsus hatte sich die Stimmung der Menschen schon stark gewandelt; man weiss das ja aus tausend Anzeichen. Auch das Jenseits sah man wohl im 2. Jahrh. bereits in anderem Lichte, als zweihundert Jahre früher.

[1] τιμωρίαι αἰώνιοι ὑπὸ γῆν καὶ κολασμοὶ φρικώδεις von Manchen nach dem Tode erwartet (während Andere im Tode nur eine ἀγαθῶν στέρησις sehen): Plut. *virt. moral.* 10; 450 A. Grässliche Martern im κολαστήριον des Hades, Feuer und Geisselung u. s. w.: Luc. *Necyom.* 14 (noch ge-

freundlichen Bilder von einem „Orte der Hinkunft“, zu dem 658 die geplagten Menschenkinder der Tod entsende, mögen weiter verbreiteten Glauben gefunden haben. Homer, der Lehrer Aller, hatte sie dem Gedächtniss eingeprägt. Dem Dichter hatte die elysische Flur als ein Ort auf der Oberfläche der Erde gegolten, an den seltene Göttergunst bei Leibesleben einzelne Lieblinge entrücken konnte, damit sie dort ohne Tod ein ewiges Glück genössen[1]. In seinem Sinne hatte die Dichtung der folgenden Zeiten den zu selig verborgenem Leben im Elysion oder auf den Inseln der Seligen Entrückten noch manchen Helden und manche Heldenfrau der alten Sage zugeführt[2]. Wem das Elysion als der Ort der Verheissung

---

steigert in Plutarchs Hadesgemälden, *de gen. Socr.* und *de s. num. vind.*) Feuer und Pech und Schwefel (s. Ettig., *Acherunt.* 340, 4) gehören zum stehenden Apparat dieses Ortes der Qual; schon im *Axiochos* 372 A werden die Sünder ἀιδίοις τιμωρίαις mit brennenden Fackeln gesengt. (Vgl. Lehrs, *Popul. Aufs.* 308 ff.) Wie weit solche (den christlichen Höllenmalern z. Th. aus antiker Ueberlieferung sehr vertraut gewordene [vgl. Maury, *La magie et l'astrol. dans l'antiq.* 166 ff.]) Atrocitäten wirklich volksthümlichem Glauben entsprechen, ist schwer genau festzustellen. Aber Celsus z. B., der selbst an ewige Höllenstrafen glaubt (Orig. *adv. C.* 8, 49 p. 180) weiss sich doch zur Bekräftigung dieses Glaubens nur auf die Lehren der ἐξηγηταὶ τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί gewisser (nicht näher bezeichneter) ἱερά zu berufen: Orig. 8, 48 p. 177. Vgl. I 308 ff.; II 128, 1.

[1] S. I 69 ff.

[2] Peleus, Kadmos. Achill auf der μακάρων νᾶσος: Pindar, *Ol.* 2, 78 ff. (Peleus und Kadmos höchste Beispiele der εὐδαιμονία: *Pyth.* 3, 86 ff.). Dem Peleus verheisst Thetis bei Eurip. *Andr.* 1225 ff. unsterbliches Leben Νηρέως ἐν δόμοις. Von Kadmos (und seiner Harmonia) muss ein altes Gedicht ausdrücklich so erzählt haben. Versetzung beider (nach ihrem Abscheiden in Illyrien, wo ihre Gräber und die steinernen Schlangen gezeigt wurden, in die sie verwandelt worden waren: s. C. Müller zu Skylax § 24, p. 31) μακάρων ἐς αἶαν: Eurip. *Bacch.* 1327 f.; ποιηταί und μυθογράφοι bei Schol. Pind. *P.* 3, 153. Achill und Diomedes νήσοις ἐν μακάρων, nach dem Skolion auf Harmodios: *carm. popul.* fr. 10 Bgk. (So ist noch öfter davon die Rede, dass Achill auf den Inseln der Seligen sei oder auf dem mit diesen durchweg gleich gesetzten Ἠλύσιον πεδίον [ἠλύσιος λειμών auf der μακάρων νῆσος: Luc. *Jupp. conf.* 17, *ver. hist.* 2, 14]: z. B. Plato, *Symp.* 179 B; Apoll. Rhod. 4, 811; Apollodor. *bibl. epit.* 5, 5. Sein eigentlicher Aufenthalt, die Insel Leuke,

659 erschien, zu dem alle Menschen, die ihr Leben gottgefällig verbracht hatten, nach dem Tode gewiesen würden[1], der dachte sich Elysion oder auch die Inseln der Seligen im Inneren der Unterwelt gelegen, nur körperfreien Seelen zugänglich. Dies war in späterer Zeit die übliche Ansicht. Aber die Vorstellung blieb schwankend. Auf der Oberfläche der Erde, wenn auch in fernen unentdeckten Weiten, muss die Phantasie doch auch wieder die seligen Inseln, den Wohnplatz bevorzugter Geister, gesucht haben, wenn sie doch den Versuch machen konnte, den Weg dorthin zu erkunden und lebendigen Menschen zu weisen. Nur der bekannteste solcher Versuche ist der dem

---

ist eben auch eine μακάρων νῆσος, von älterer Erfindung jedenfalls als die allgemeinen Inseln der Seligen, von denen für uns zuerst Hesiod *Op.* 159 ff. redet. So hat Diomedes eigentlich — nach seinem ἀφανισμός — ewiges Leben auf der nach ihm benannten Insel im Adriatischen Meer [Ibykos bei Schol. Pind. *N.* 10. 12; Strabo 6, 283. 284 u. A.], das Skolion setzt auch ihn an den allgemeinen Wohnort der verklärten Heroen.) Dem Achill, bald auf Leuke, bald auf den Inseln der Seligen, als Gattin zugesellt gilt Medea (im Elysion: Ibykos, Simonides: Schol. Apoll. Rh. 4, 814; Apoll. Rh. 4, 811 ff.) Iphigenia, die ihm einst verlobte (auf Leuke: Ant. Lib. 37, nach Nikander. Anders Lykophron 183 ff.) Helena (Paus. 3, 19, 11—13. Konon *narr.* 18. Schol. Plato, *Phaedr.* 243 A. Philostr. *Heroic.* 244 ff. Boiss.). — Alkmene, nachdem ihr Leib den Leichenträgern verschwunden ist (s. auch Plut. *Romul.* 28), nach den μακάρων νῆσοι versetzt: Ant. Lib. 33, nach Pherekydes. Neoptolemos versetzt ἐς ἠλύσιον πεδίον, μακάρων ἐπὶ γαῖαν: Quint. Smyrn. 3, 761 ff. Unter den übrigen ἥρωες Agamemnon dort vorausgesetzt: Artemidor. *On.* 5, 16. — Immer bleibt in diesen Dichtungen die Insel der Seligen (das Elysion) ein Wohnplatz besonders bevorzugter Heroen (und so auch noch, wenn Harmodios in jenem Skolion dorthin versetzt wird. Selbst noch in Lucians Scherzen, *Ver. hist.* 2, 17 ff.). Als allgemeine Wohnstätte der εὐσεβεῖς fasst, nach theologischen Anregungen, spätere Phantastik dieses Reich der Wonne.

[1] *Fortunatorum memorant insulas, quo cuncti, qui aetatem egerint caste suam, conveniant.* Plaut. *Trin.* 549 f. Für den παραμυθητικὸς λόγος schreibt Menander *de encom.* 414, 16 ff. vor zu sagen: πείθομαι τὸν μεταστάντα τὸ ἠλύσιον πεδίον οἰκεῖν (dann gar: καὶ τάχα που μᾶλλον μετὰ θεῶν διαιτᾶται νῦν). Aehnlich p. 421, 16. 17. Noch ganz spät: χάριν ἀμείψασθαι αὐτὸν εὔχομαι τοὺς θεούς, ἐν μακάρων νήσοις ἤδη ζῆν ἠξιωμένον. Suid. s. Ἀντώνιος Ἀλεξανδρεύς (410 B Gaisf.), aus Damascius.

Sertorius zugeschriebene[1]. Warum auch sollten auf dem Erdenrund, das den Entdeckungen noch so vielen Raum bot, 660 diese Geisterinseln für immer unbekannt und unzugänglich bleiben, da man doch, mitten im Schwarzen Meer, von lebenden Menschen oft aufgesucht, die Insel kannte, auf der Achill, das hehrste Beispiel wunderbarer Entrückung, ewig lebte und seiner Jugendkraft sich erfreute. Jahrhunderte lang ist Leuke, als ein Sonderelysion für Achill und wenige auserwählte Helden, von Verehrern scheu betreten und betrachtet worden[2]. Hier

[1] Sertorius: Plut. *Sert.* 8. 9. Sallust. *hist.* I *fr.* 61. 62 (p. 92 ff.). Kr. Florus 2, 10, 2 (Horat. *epod.* 16, 39 ff.). Man war ja aber (nach phönicischen halbwahren Fabeleien: *Gr. Roman.* 215 ff.) die μακάρων νῆσοι westlich von Afrika wirklich aufgefunden zu haben, überzeugt: Strabo 1 p. 3; 3 p. 150; Pomp. Mela 3, cap. 10; Plin. *n. h.* 6, 202 ff.; Marcellus Αἰθιοπ. bei Procl. ad *Tim.* p. 54 F. 55 A. 56 B. u. s. w. Die Geisterinsel im Norden: Plutarch. *def. orac.* 13; fragm. vol. V 764 ff. Wytt.; Procop. *Goth.* 4, 20 (mitten im Festlande Libyens die μακάρων νῆσοι: Herodot 3, 26; im böotischen Theben: Lycophr. 1204 c. Schol.). Zum Lande der Seligen lässt Alexander den Grossen vordringen Pseudocallisth. 2, 39 ff. Es mag manche solche Fabeln gegeben haben, die Lucian *Ver. hist.* 2, 6 ff. parodirt, der mit seinen Gefährten ἔτι ζῶντες ἱεροῦ χωρίου ἐπιβαίνουσιν (2, 10). Man konnte immer hoffen, bei den *Antipodes* das Land der Seelen und der Seligen aufzufinden (vgl. Servius, *Aen.* 6, 532); wie denn bei vordringender Entdeckung der Erde man in Mittelalter und neuerer Zeit vielfach ein solches Land aufgefunden zu haben gemeint hat.

[2] Leuke, wohin schon die Aithiopis den Achill zu ewigem Leben entrückt werden liess (s. I 86 f.), ist wohl ursprünglich ein rein mythisches Local, die Insel der farblosen Geister (wie Λευκὰς πέτρη Od. 24, 11 am Eingange des Hades; vgl. Od. 10, 515. Derselbe Hadesfelsen jedenfalls ist es, von dem unglücklich Liebende in den Tod springen. ἀρθεὶς δηὖτ' ἀπὸ Λευκάδος πέτρης κτλ. Anakreon u. s. w. [vgl. Dieterich, *Nekyia* 27 f.]. λεύκη die Silberpappel als Hadesbaum und Bekränzung der Mysten in Eleusis. λευκὴ κυπάρισσος am Hadeseingang: Kaib. *ep. lap.* 1037, 2). Es sind vermuthlich milesische Schiffer gewesen, die im Schwarzen Meer diese Insel des Achill localisirten (Cult des Achill bestand in Olbia, auch in Milet selbst). Schon Alcaeus kennt den Helden als über das Skythenland waltend (*fr.* 48, b) ἐν Εὐξείνῳ πελάγει φαεννὰν Ἀχιλεὺς νᾶσον (ἔχει): Pindar. *N.* 4, 49. Dann Eurip. *Androm.* 1232 ff.; *Iph. T.* 420 ff.; zuletzt noch Quint. Smyrn. 3, 770 ff. Im Besonderen erkannte man die Insel Leuke wieder in einem menschenleeren Inselchen, in weissen Kalkfelsen aufsteigend vor der Mündung der Donau (Κέλτρου

661 spürte man in unmittelbarer Wahrnehmung und sinnfälliger Berührung etwas von dem geheimnissvollen Dasein seliger Geister.

πρὸς ἐκβολαῖσι: Lycophr. 189; gemeint ist vermuthlich der Istros, den der letzte Herausgeber mit allzu einfacher Conjektur [Ἴστρου πρὸς ἐκβ.] geradezu substituirt), speciell vor dem ψιλὸν στόμα, d. i. der nördlichsten Ausmündung des Flusses (Kilia Mündung): Arrian § 31. (Dieselbe Insel meint wohl Skylax, *Peripl.* § 68.) Leuke, εὐθὺ Ἴστρου: Max. Tyr. 15, 7. Man will sie wieder erkennen in der „Schlangeninsel", die ungefähr in jener Gegend liegt. (H. Koehler, Mém. sur les îles et la course cons. à Achille etc. Mém. de l'acad. de St. Petersb. 1826, § IV p. 599 ff.) Nur auf einer Verwechslung beruht es, wenn bisweilen die langgestreckte Düne vor der Mündung des Borysthenes, Ἀχιλλέως δρόμος genannt, mit Leuke identificirt wird (z. B. Pomp. Mela 2, 98; Plin. *n. h.* 4, 93; auch Dion. Perieg. 541 ff.): auch dort mag man von Epiphanien des Achill erzählt haben (gleichwie auf anderen gleichbenannten Inseln: Dionysius von Olbia bei Schol. Apoll. Rh. 2, 658); die Olbiopoliten widmeten dort dem Ἀχιλλεὺς Ποντάρχης einen Cult. *C. I. Gr.* 2076. 2077. 2080. 2076 b—f (*I. or. sept. Pont. Eux.* I n. 77—83). Aber dauernden Aufenthalt des Heros kannte man nur auf Leuke (auch dort ein δρόμος Ἀχιλλέως [Eurip. *Iph. T.* 422. Hesych. s. Ἀχίλλ. πλάκα. Arrian § 32]; daher die Verwechslung). Seltsam ist, dass diese Insel Strabo 7, 306 (der den Ἀχ. δρόμος — dessen schon Herodot 4, 55 gedenkt — von Leuke völlig unterscheidet: 7, 307 f.) nicht vor die Mündung des Istros, sondern 500 Stadien entfernt von der Mündung des Tyras (Dniestr) setzt. Denn fest bestimmt war jedenfalls der Ort, an dem man dem Achill, als an seinem Geisteraufenthalt, Opfer und Verehrung darbrachte: und dies war eben jene Insel vor der Donaumündung (κατὰ τοῦ Ἴστρου τὰς ἐκβολάς Paus. 3, 19, 11), von der Arrian z. Th. nach Berichten von Augenzeugen erzählt (p. 399, 12 Ml.). Es war eine unbewohnte, dicht bewaldete, nur von zahlreichen Vögeln belebte Insel, auf der ein Tempel und Standbild des Achill sich vorfand, darin ein Orakel (Arr. p. 398, 32), jedenfalls (da es ohne menschliche Dazwischenkunft fungirte) ein Loosorakel, dessen sich die Anlandenden selbst bedienen konnten. Die Vögel (wohl als Verkörperungen von Heroen gedacht; als Dienerinnen der „Lichtgottheit", die Achill sei, stellt sie sich vor R. Holland, *Heroenvögel in d. gr. Mythol.* [1896] 7 ff.) reinigen jeden Morgen mit ihren im Meerwasser benetzten Flügeln den Tempel (Arrian. p. 398, 18 ff. Philostr. *Heroic.* p. 212, 24 ff. Kays. — Ebenso die in Vögel verwandelten Gefährten des Diomedes auf dessen Geisterinsel: Juba bei Plin. *n. h.* 10, 127). Ein anderes Vogelwunder: Plin. *n. h.* 10, 78. Menschen dürfen auf der Insel nicht wohnen, aber oft landen Schiffer auf ihr, die dann vor der Nacht (wo die Geister umgehen) wieder abfahren müssen (dies bei Ammian. Marcell. 22, 8, 35; Philostr. *Heroic.* p. 212, 30—213, 6). Der Tempel zeigte zahlreiche Weihgeschenke, griechische und lateinische Inschriften (s. *I. ant. or. sept.*

Der Glaube an die Möglichkeit wunderbarer Entrückung zu ewigem Beisammensein von Leib und Seele konnte, wo er sich so handgreiflich und augenscheinlich bestätigt fand, auch in prosaischer Zeit nicht ganz ersterben. Der Bildung zwar war dieser Glaube so fremd und unverständlich geworden, dass sie, auch wo von Entrückungssagen alter Zeit die Rede ist, nicht einmal richtig zu beschreiben weiss, was eigentlich das Alterthum sich als den Vorgang bei solchen Wunderereignissen gedacht hatte[1]. Aber das Volk, dem nichts leichter fällt, als

Pont. Eux. I 171. 172); Opfer brachten die Landenden dem Achill von den Ziegen, die, auf der Insel ausgesetzt, dort wild lebten. Bisweilen erschien Achill den Besuchern der Insel, andere hörten ihn den Paean singen. Auch im Traume (falls Einer unbeabsichtigt — Traumorakel gab es dort nicht — einschlief) zeigte er sich bisweilen. Schiffern gab er Weisungen. Zuweilen erschien er, wie die Dioskuren, (als Flamme?) auf der Spitze des Schiffsmastes. (S. Arrian. *Peripl. Pont. Eux.* § 32—34. Scymn. 790—96. Aus beiden Anon. *peripl. pont. eux.* § 64—66. Max. Tyr. *diss.* 15, 7; p. 281 f. R. Paus. 3, 19, 11. Ammian. Marcell. 22, 8, 35. Phantastisch, aber mit Benutzung guter Nachrichten und durchaus im Charakter der ächten Sage — auch in der Geschichte von der gespenstisch zerrissenen Jungfrau p. 215, 6—30 — ausgeführt ist der Bericht des Philostratus, *Heroic.* p. 211, 17—219, 6 Kays. Auch die genau in das Jahr 164/3 vor Chr. gelegte Wundererzählung p. 216, 3—219, 6 wird Phil. schwerlich selbst erfunden haben.) Nicht ganz einsam soll Achill dort leben: Patroklos ist bei ihm (Arr. § 32. 34. Max. Tyr. *a. a. O.*), Helena oder Iphigenia ist ihm als Gattin gesellt (s. oben); auch die beiden Aias und Antilochos trifft (im 6. Jahrh. vor Chr.) Leonymos aus Kroton dort an (Paus. 3, 19, 13; Konon *narr.* 18). Dionys. Perieg. (unter Hadrian) 545: κεῖθι δ' Ἀχιλλῆος καὶ ἡρώων φάτις ἄλλων ψυχὰς εἱλίσσεσθαι ἐρημαίας ἀνὰ βήσσας (missverständlich übertreibend Avien *descr. orb.* 722 ff.). So wird die Insel, wenn auch in beschränkterem Sinne, zu einer anderen μακάρων νῆσος (*insula Achillea, eadem Leuce et Macaron dicta.* Plin. *n. h.* 4, 93).

[1] Cicero, von den Entrückungen des Herakles und Romulus redend: *non corpora in caelum elata, non enim natura pateretur* — (bei Augustin. *Civ. Dei* 22, 4): nur ihre *animi remanserunt et aeternitate fruuntur* (*nat. d.* 2, 62; vgl. 3, 12). In gleichem Sinne spricht von den alten Entrückungsgeschichten (des Aristeas, Kleomedes, der Alkmene und dann auch des Romulus) Plutarch, *Romul.* 28; nicht der Leib sei da mit der Seele zugleich entschwunden, es sei παρὰ τὸ εἰκός, ἐκθειάζειν τὸ θνητὸν τῆς φύσεως ἅμα τοῖς θείοις (vgl. *Pelopid.* 16 extr.). Vgl. auch den (an-

das Unmögliche zu glauben, liess auch hier das Wunder unbefangen bestehen. Von Höhlenentrückung standen die Beispiele des Amphiaraos und Trophonios vor Aller Augen, denen, als ewig in ihren Erdschlüften Fortlebenden, Cult und Verehrung bis in späte Zeit dargebracht wurde[1]. Von Entrückung 663 schöner Jünglinge zu ewigem Leben im Reiche der Nymphen und Geister erzählte manche Volkssage[2]. Und noch der gegenwärtigen Zeit schien das Wunder der Entrückung nicht ganz versagt zu sein[3]. Seit den Königen und Königsfrauen der make-

---

geblich alten) Hymnus des Philostratus auf den entrückten Achill, *Heroic.* p. 208, 26 ff., Kays.

[1] Den Cult und die Orakelthätigkeit des Amphiaraos (nur noch zu Oropos) und des Trophonios (wie auch des Amphilochos in Kilikien) kennen und beschreiben als noch bestehend Celsus, Pausanias. Eine Inschrift aus Lebadea, 1. Hälfte des 3. Jahrh. nach Chr., *C. I. Gr. septentr.* 1, 3426 nennt eine Priesterin τῆς Ὁμονοίας τῶν Ἑλλήνων παρὰ τῷ Τροφωνίῳ.

[2] Ἀστακίδην τὸν Κρῆτα, τὸν αἰπόλον, ἥρπασε νύμφη ἐξ ὀρέων καὶ νῦν ἱερὸς Ἀστακίδης (er ist göttlich, d. h. unsterblich geworden). Kallimach. *epigr.* 24. Gleicher Art ist die Sage von Hylas (ἀφανὴς ἐγένετο Ant. Lib. 26), von Bormos bei den Mariandynen (νυμφόληπτος, Hesych. s. Βῶρμον; ἀφανισθῆναι, Nymphis *fr.* 9); auch die Sage von Daphnis; und schon der Geschichte von Odysseus bei Kalypso, die ihn in ihrer Höhle festhält und unsterblich und nicht alternd für alle Zeit machen will, liegt eine solche Nymphensage zu Grunde (selbst der Name der Nymphe bezeichnet hier ihre Macht, den geliebten Sterblichen zu καλύπτειν, d. i. ἀφανῆ ποιεῖν). Nur kommt hier, da der Zauber gebrochen wird, die ἀπαθανάτισις des Entrückten nicht zur Ausführung. Aehnliche Entrückung in anderen Sagen von der Liebe einer Nymphe zu einem Jüngling (s. *Griech. Roman* 109, 1. Sehr altes Beispiel: die νηῒς Ἀβαρβαρέη und Bukolion, der Sohn des Laomedon: Il. Z. 21 ff.). Die Vorstellung, dass eine Entrückung durch Nymphen ein ewiges Fortleben, nicht den Tod bedeute, blieb lebendig. Ins. aus Rom (Kaib. *ep. lap.* 570, 9. 10): τοῖς πάρος οὖν μύθοις πιστεύετε· παῖδα γὰρ ἐσθλὴν ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ θάνατος. Und n. 571: Νύμφαι κρηναῖαί με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο, καὶ τάχα που τιμῆς εἵνεκα τοῦτ' ἔπαθον.

[3] Bei jenen aus Griechenland nach Italien und Rom verpflanzten wild fanatischen Dionysosfeiern im J. 186 v. Chr. wurde das Entrückungswunder (an dessen thatsächliches Vorkommen offenbar fest geglaubt wurde) sogar praktisch ausgeführt. Man hatte Maschinen, auf die man Leute, die beseitigt werden sollten, band, und die jene dann *in abditos specus* entrafften: worauf man das Wunder verkündigte: *raptos a dis homines*

donischen Reiche des Ostens, nach dem Vorbilde des grossen Alexander selbst, göttliche Ehren gezollt wurden, wagte sich auch die Fabel hervor, dass der göttliche Herrscher am Ende seines irdischen Daseins nicht gestorben sei, sondern, nur „entrafft“ von der Gottheit, weiterlebe[1]. Dem Gotte ist es, wie noch Plato es deutlich ausspricht[2], eigen, in untrennbarer Ver- 664

---

istos. Liv. 39, 13, 13. Man versteht das nur, wenn man sich der zahlreichen Sagen von Entrückung Sterblicher mit Leib und Seele zur Unsterblichkeit erinnert, von denen unsere Betrachtung geredet hat.

[1] Deutlich so von Berenike, der Gemahlin des Ptolemaeos Soter, Theokrit 17, 46. Aphrodite anredend sagt dieser: σέθεν δ' ἕνεκεν Βερενίκα εὐειδὴς 'Αχέροντα πολύστονον οὐκ ἐπέρασεν, ἀλλά μιν ἁρπάξασα, πάροιθ' ἐπὶ νῆα κατελθεῖν κυανέαν καὶ στυγνὸν ἀεὶ πορθμῆα καμόντων, ἐς ναὸν κατέθηκας, ἑᾶς δ' ἀπεδάσσαο τιμᾶς (als θεὰ πάρεδρος oder σύνναος. Vgl. *Inschr. v. Pergamon* I 246, 8 ff.) Vgl. Theocr. 15, 106 ff. Sonst wird diese Vorstellung wohl nicht so bestimmt ausgesprochen (dass die Entrückung eigentlich Voraussetzung für das Abscheiden des vergötterten Fürsten ist, geht aber auch aus der von Arrian. *Anab.* 7, 27, 3 unwillig verworfenen Erzählung hervor, dass Alexander d. Gr. sich habe in den Euphrat stürzen wollen, ὡς ἀφανὴς ἐξ ἀνθρώπων γενόμενος πιστοτέραν τὴν δόξαν παρὰ τοῖς ἔπειτα ἐγκαταλείποι, ὅτι ἐκ θεοῦ τε αὐτῷ ἡ γένεσις καὶ παρὰ θεοὺς ἡ ἀποχώρησις. Völlig der alte Entrückungsgedanke, wie in den Geschichten vom Ende des Empedokles [s. oben p. 173, 3]. Christliche Pamphletisten übertrugen die Fabel auf Julian und sein Ende). Jedenfalls nach dem Vorgang der hellenistischen Könige und der an ihren Höfen üblichen Consecrationsfabeln (sie sterben nicht, sondern μεθίστανται ἐξ ἀνθρώπων, μεθ. εἰς θεούς: Dittenb. *Syll.* 246, 16; *Ins. v. Pergamon* I 240, 4, Ins. aus Hierapolis bei Fränkel, *Ins. v. Perg.* I p. 39 a) haben die römischen Kaiser sich ähnliche conventionelle Wundergeschichten gefallen lassen. Die Entrückung des Gottes, der mit seiner vollen Person *in caelum redit*, wird als der Vorgang beim Tode des Kaisers angedeutet auf den Consecrationsmünzen, die den Verklärten durch einen Genius oder einen Vogel (wie den Adler, den man aus dem rogus des Kaisers auffliegen liess; Cass. Dio 56, 42, 3; 74, 5, 5. Herodian 4, 2 extr.) in den Himmel getragen zeigen (Marquardt, *Röm. Staatsverw.* 3, 447, 3). Es fanden sich ja auch Leute, die eidlich bekräftigten, wie sie die Entrückung des Kaisers mit Leib und Seele in den Himmel selbst gesehen hätten, wie einst Julius Proculus die des Romulus. So bei Augusts Abscheiden (Cass. Dio 56, 46, 2) und bei dem der Drusilla (id. 59, 11, 4; Seneca ἀποκολοκ. 1). Dies war das officiell Vorausgesetzte, die einzige Weise, in der Götter aus dem Leben scheiden können.

[2] *Phaedr.* 246 C. D: πλάττομεν — — θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον

einigung Leibes und der Seele ewig zu leben. Höfische Theologie konnte wohl den Unterthanen den Glauben an solche Wunder um so eher zumuthen, weil, wie im semitischen Orient, so vielleicht auch in Aegypten die Vorstellung der Entrückung gottgeliebter, göttlicher Natur näher stehender Menschen zu unvergänglichem Leben einheimischer Sage vertraut war[1], wie 665 sie italischer Sage, wenn auch wohl erst unter griechischem Einfluss, vertraut wurde[2]. Dass unter Griechen und Halbgriechen, auch ohne höfische Liebedienerei, volksthümlicher Glaube dem Gedanken, dass Lieblinge ihrer Träume, wie Alexander der Grosse, nicht dem Tode verfallen, sondern in ein Reich unverlierbaren Leibeslebens entschwunden seien, nicht widerstrebte[3], zeigte sich, als im Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr. ein Alexander in Moesien wieder erstand, mit einem Gefolge von Bakchen die Länder durchzog und überall Glauben an seine Identität mit dem grossen König fand[4], nicht anders als früher der nicht gestorbene, sondern

---

μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα. Nach dem Willen des δημιουργός bleibt (wiewohl an sich τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν: hierauf anspielend Klearch bei Athen. 15, 670 B: ὅτι λυτὸν [λύεται die Hs.] μὲν πᾶν τὸ δεδεμένον) Leib und Seele der Götter stets verbunden; daher sind sie ἀθάνατοι. *Tim.* 41 A/B.

[1] Hasisadra; Henoch: I 78, 1. Auch Moses wird ja entrückt nach späterer Sage, und Elias. (Verschwinden des nun und eben deswegen mit Opfern verehrten Hamilkar nach der Schlacht bei Panormos: Herodot 7, 166. 167.) — Aegypten: von der ἐξ ἀνθρώπων μετάστασις, d. i. Entrückung, des Osiris redet Diodor. 1, 25, 7 (zum Ausdruck vgl.: Κάστωρ καὶ Πολυδεύκης ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθησαν Isocrat. *Archid.* 18 u. Ae. öfter).

[2] Erzählungen vom Verschwinden (*non comparuit, nusquam apparuit* = ἠφανίσθη) des Aeneas und Turnus, des Königs Latinus, des Romulus u. A.: Preller, *Röm. Mythol.*[2] p. 84. 85; 683, 2; 704. (Anchises: Procop. *bell. Goth.* 4, 22 extr.)

[3] So wie Caesar, nach Sueton, *Jul.* 88, *in deorum numerum relatus est non ore modo decernentium, sed et persuasione volgi.*

[4] Cass. Dio. 79, 18. — Man möchte annehmen, dass eine Prophezeiung von Wiederkehr des grossen Makedoniers umgelaufen sei und zu solcher Verwirklichung des Vorausgesetzten den Muth und den Zuschauenden den Glauben gegeben habe. So war es ja bei dem falschen Nero und im Mittelalter beim Auftreten des falschen Friedrichs u. s. w. Der

nur verschwundene und wieder auf Erden erschienene Kaiser Nero[1]. Als Antinoos, der jungendschöne Geliebte des Hadrian, in seinem Wellengrabe verschwunden war, galt der nun als [666] Gott Verehrte als nicht gestorben, sondern entrückt[2]. In aller Feierlichkeit wird das Mirakel der Entrückung des Apollonius von Tyana erzählt[3]; es hat gewiss, wie die übrigen

abergläubische Cult des Alexander, gerade damals besonders blühend (vgl. was von der Familie der Macriani erzählt wird bei Trebell. Polio, *XXX tyr.* 14, 4—6), scheint diesen Hintergrund gehabt zu haben. Geradezu für Avatâras des in ihnen wieder aufgelebten Alexander haben sich Caracalla (Aur. Vict. *epit.* 21; vgl. Herod. 4, 8; Cass. Dio 77, 7. 8) und Alexander Severus gehalten (dieser ist, jedenfalls ominis causa, erst bei seiner Erhebung zum Caesar Alexander benannt worden, soll am Todestage Alexanders d. Gr. in dessen Tempel geboren sein: Lamprid. *Al. Sev.* 5, 1; 13, 1. 3, 4, verehrte Al. aufs höchste und, heisst es geradezu bei Lampr. 64, 3 *se magnum Alexandrum videri volebat*).

[1] Die christlichen Erwartungen vom Wiedererscheinen des nur verschwundenen, nicht gestorbenen Nero (als Antichrist) sind bekannt. Sie begründeten sich aber auf den überall verbreiteten Glauben des Volkes, den sich die verschiedenen Ψευδονέρωνες, die thatsächlich auftraten, zunutze machten (Suet. *Ner.* 57 Tacit. *hist.* 1, 2; 2, 8, Lucian *adv. indoct.* 20).

[2] Dies war die der vom Kaiser befohlenen Vergöttlichung des Ant. zu Grunde liegende Vorstellung, wie aus dem Zusammenhang zu schliessen ist, in dem Celsus bei Orig. *adv. Cels.* 3, 36 p. 296 Lomm. hievon redet. Celsus hatte das Entschwinden des Antinoos in unmittelbarem Zusammenhang mit den Entrückungen des Kleomedes, Amphiaraos, Amphilochos u. A. (cap. 33. 34) erwähnt. (Die Phrasen, in denen auf dem Antinoosobelisk zu Rom von der Vergottung des A. geredet wird [s. Erman, *Mitth. d. arch. Inst. röm. Abth.* 1896 p. 113ff.], geben keine deutliche Vorstellung von dem Vorgang.) — Hier also Entrückung durch einen Flussgott (wie sonst durch eine Wassernymphe: p. 374, 2). So verschwindet Aeneas im Fl. Numicius (Serv. *Aen.* 12, 794. Schol. Veron. *Aen.* 1, 259. Dionys. Hal. *ant.* 1, 64, 4. Arnob. 1, 36. Vgl. Ovid, *Met.* 12, 598ff.; Liv. 1, 2, 6). So fabelte man Entrückung in einen Fluss Alexander dem Grossen an: s. oben p. 375, 1. So verschwindet auch Euthymos in dem Flusse Kaikinos (der für seinen wahren Vater galt; Paus. 6, 6, 4): s. I 193, 2.

[3] Philostrat. *V. Apoll.* 8, 29. 30 (nicht nach Damis, wie Ph. ausdrücklich sagt; jedenfalls aber nach gläubigen Berichten aus den Reihen der Anhänger des Ap.: im Thatsächlichen hat Phil. in der ganzen Biographie nichts selbst erfunden). Ap. stirbt entweder in Ephesos; oder er verschwindet (ἀφανισθῆναι) im Athenetempel zu Lindos; oder er ver-

Wunderthaten und Wundererlebnisse dieser problematischen Prophetengestalt, Gläubige genug gefunden [1].

Die ununterbrochene Fortdauer des auf Erden begonnenen leiblich-seelischen Lebens an einem verborgenen Aufenthalt der Seligkeit, die älteste Gestaltung, in welcher die Vorstellung der Unsterblichkeit des Menschen griechischem Gedanken aufgegangen war, gestand der Glaube allezeit nur wenigen Einzelnen, wunderbar Begnadigten und Begabten, zu. Eine Unsterblichkeit der Menschenseele als solcher, vermöge ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit, als der unvergänglichen Gotteskraft 667 im sterblichen Leibe, ist niemals ein Gegenstand griechischen Volksglaubens geworden. Wenn sich hie und da, auch wo volksthümliche Denkweise sich Ausdruck giebt, Anklänge an solchen Glauben finden, so ist in den einzelnen Fällen aus den Lehren der Theologen oder der allverbreiteten Philosophie bis in die unteren Schichten ungelehrten Volkes ein Tropfen hinabgesickert. Der Theologie und der Philosophie blieb der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele allein wirklich eigen. So ist auch bei dem Zusammentreffen griechischer und fremdländischer Bildung im hellenisirten Osten nicht aus griechischer Volksüberlieferung, sondern einzig aus den Anregungen griechischer, auch ausserhalb des nationalen Bodens leichter verbreiteter Philosophie der erstaunliche Gedanke göttlich unvergänglicher Lebendigkeit der Menschenseele Fremden zugekommen und hat wenigstens unter dem bildsamen Volke der Juden tiefere Wurzeln getrieben [2].

schwindet auf Kreta im Heiligthum der Diktynna und steigt (αὐτῷ σώματι, wie Eusebius *adv. Hierocl.* 408, 5 Ks. richtig versteht) zum Himmel. Dies die bevorzugte Legende. Sein ἀφανισμός bestätigt sich dadurch, dass nirgends ein Grab oder Kenotaph des Ap. zu finden ist. Phil. 8, 31 extr. — Die Nachahmung der Erzählung vom Verschwinden des Empedokles liegt auf der Hand.

[1] τοῦ Ἀπολλωνίου ἐξ ἀνθρώπων ἤδη ὄντος, θαυμαζομένου δὲ ἐπὶ τῇ μεταβολῇ καὶ μηδ᾽ ἀντιλέξαι θαρροῦντος μηδενός, ὡς οὐκ ἀθάνατος εἴη — Philostr. 8, 31. Darauf ein Mirakel von einem ungläubigen Thomas, den Apollonius selbst bekehrt.

[2] Präexistenz der Seelen, Heimkehr der Seelen der Frommen zu

5.

In der Vorstellungswelt des griechischen Volkes stand in der Spätzeit seiner Reife der Glaube an das Fortleben der menschlichen Seele nach dem Tode des Leibes auf allen Stufen der Entwicklung und Ausgestaltung, die er im Laufe der Zeit erreicht hatte, zugleich und nebeneinander in Geltung. Keine formulirte Religionssatzung hatte, abschliessend und ausschliessend, einer Vorstellung auf Kosten der anderen zum Sieg ver- 668 holfen.

Wie sich gleichwohl unter den mannichfachen Formen des Glaubens und der Erwartung oder Hoffnung, die möglich und Niemanden verwehrt blieben, die eine mehr und stärker als die andere der Gemüther bemächtigt habe, möchte man wohl von den zahlreichen Aufschriften griechischer Grabsteine, in denen, vornehmlich in diesen späteren Zeiten, der Glaube des Volkes sich ganz nach eigener Einsicht unbefangen ausspricht, ablesen zu können glauben. Doch lässt nicht ohne vorsichtige Erwägung aus dieser Quelle sich zuverlässige Kunde schöpfen.

Wandeln wir in Gedanken durch die langen Reihen griechischer Gräberstrassen und lesen die Inschriften der Grabsteine, die von diesen in unsere Schatzkammern griechischer Epigraphik übergegangen sind, so muss uns zunächst auffallen, wie vollständig schweigsam die übergrosse Mehrzahl dieser Inschriften in Bezug auf jegliche, wie immer gestaltete Hoffnung

Gott, Strafen der Unfrommen, durchaus ἀθανασία aller Seelen als solcher. So die Weisheit Salomonis. Völlig griechisch, platonisch-stoisch (in der Art des erneuerten Pythagoreismus) ist die Seelenlehre der Essener, wie sie Josephus, *bell. jud.* 2, 8, 11 beschreibt (S. F. Schwally, *D. Leben nach dem Tode nach d. Vorst. d. alten Israël* u. s. w. [1892[p. 151 ff., 179 ff.). Platonisches, griechisch Theologisches (V. 104, wo Bergk, *Lyr.*[4] II p. 95 das überlief. θεοί sehr richtig gegen Bernays schützt), Stoisches (108) mischt in unklarer Weise miteinander und mit der jüdischen Auferstehungslehre (103 f.) der jüdische Verfasser der pseudophokylideischen Verse (ganz griechisch jedenfalls auch 115: ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ζῇ διὰ παντός). Vollends in Philos Seelenlehre ist Alles platonischen und stoischen Anregungen entlehnt.

oder Erwartung eines Lebens der Seele nach dem Tode ist. Sie begnügen sich mit Nennung des Namens, Vaternamens und (wo sie in der Ferne liegt) der Heimath des Verstorbenen. Kaum dass der Brauch einzelner Landschaften noch ein „Lebe wohl“ hinzufügt. Es würde nicht genügen, zur Erklärung dieses hartnäckigen Schweigens sich allein auf die Sparsamkeit der Hinterbliebenen des Bestatteten (der hie und da wohl gar das Gesetz der Stadt in einem Verbot wortreicher Grabschriften zu Hilfe kam)[1], zu berufen. Das Schweigen dieser in Prosa und Versen redefrohesten Menschen hat seine eigene Beredtsamkeit. Die tröstenden Hoffnungen, die ihnen auszusprechen kein Bedürfniss war, können ihnen nicht wohl die Bedeutung einer lebendig gegenwärtigen Ueberzeugung gehabt haben. Sie entreissen der Vergänglichkeit allein was einst ihr ausschliesslich Eigenes war, den Namen, der sie von allen Anderen unterschied, jetzt die leerste Hülle der vordem lebendigen Persön- 669 lichkeit. Die Inschriften, in denen bestimmte Hoffnungen auf ein Fortleben im Jenseits sich aussprechen, machen von der gesammten Menge der Grabschriften einen sehr kleinen Theil aus. Und unter ihnen wiederum sind wenige in Prosa abgefasst. Nicht in der schlichten Fassung thatsächlich verbürgter Mittheilung, sondern in der künstlicheren Gestalt, in der dichterische Phantasie und Aufschwung des Gemüthes ausserhalb des Bereiches einer kahlen Wirklichkeit ihre Eingebungen hinstellen, treten Ansichten und Verkündigungen von einem gehofften Jenseits hervor. Das ist gewiss bedeutsam. Auch unter den poetischen Grabschriften überwiegen solche, die, auf das vergangene Leben des nun Verstorbenen, seine Art, sein Glück, seine Thaten zurückblickend, den Schmerz und die Anhänglichkeit der Hinterbliebenen, oft in innigster Wahrhaftigkeit, aussprechend, ganz im Diesseitigen die Gedanken festhalten. Wo sie doch in das Jenseits hinüberschweifen, da geht der Zug am liebsten gleich in ein schimmerndes Land der Ver-

[1] So, wie es scheint, in Sikyon. Pausan. 2, 7, 2.

heissung, weit über alle Erfahrung und nüchterne Ueberlegung hinaus. Wer so hochfliegende Gedanken hegte, musste vor Anderen das Bedürfniss fühlen, ihnen im Verse gesteigerten Ausdruck zu geben. Aber dass unter den Zeitgenossen insgesammt solche Gedanken vorgeherrscht haben, würde man aus ihrem Ueberwiegen unter den metrisch gefassten Grabschriften nur auf die Gefahr, sich stark zu verrechnen, schliessen dürfen.

Schlicht alterthümliche, in homerischer Denkweise beharrende Auffassung, die, ohne weiteren Wunsch und Klage, die Seele des Verstorbenen in den Erebos entschwunden sieht, spricht sich am seltensten in diesen Grabgedichten aus[1]. Häufiger wird, in herkömmlicher Formel, der Wunsch: „Ruhe sanft" vernommen[2], eigentlich dem in das Grab gebetteten Todten geltend, doch aber auch auf die zum Hades entflohene 670 „Seele" hinüberspielend[3]. Denn die Vorstellung bleibt in Geltung, dass ein Seelenreich die Abgeschiedenen aufnehme, der Hades, als die Welt der unterirdischen Götter, der Saal der Persephone, der Sitz der uralten Nacht[4]. Einen Zustand halben Lebens denkt man sich dort, im Banne der „Vergessen-

---

[1] Etwa in *Ep.* (= Epigr. graec. ex lapid. collecta ed. Kaibel) 35 a (p. 517), dieses aber aus dem 4. Jahrh. vor Chr. Spät (in Prosa) *I. Gr. Sic. et It.* 1702.

[2] γαῖαν ἔχοις ἐλαφράν *Ep.* 195, 4 ähnlich 103, 7; 538, 7; 551, 4; 559, 3. *I. Gr. Sic.* 329; Ins. aus Rhodos, *I. gr. ins. mar. Aeg.* I 151, V. 3. 4 (1/2. Jahrh. nach Chr.): — ἀλλὰ σύ, δαῖμον, τῇ φθιμένῃ κούφην γαῖαν ὕπερθεν ἔχοις. — Schon Eurip. *Alc.* 477 ähnlich (s. oben p. 249, 1).

[3] Deutlich die Vermischung der Vorstellungen z. B. *Ep.* 700: κοῦφον ἔχοις γαίης βάρος εὐσεβίης ἐνὶ χώρῳ, vgl. 222 b, 11. 12. — Das wahre Motiv solcher Wünsche bei Lucian *de luct.* 48 angedeutet. Der Todte zum klagenden Vater: — δέδιας μή σοι ἀποπνιγῶ κατακλεισθεὶς ἐν τῷ μνήματι.

[4] Φερσεφόνης θάλαμος, θάλαμοι. *Ep.* 35, 4; 50, 2; 201, 4; 231, 2 („Simonides", *Anthol. Pal.* 7, 507. 508). φθιμένων ἀέναος θάλαμος: *Ep.* 143, 2. δόμος Νυκτός Anth. 7, 232 (man kann die Grabepigramme der Anthologie ohne Bedenken neben den Grabschriften der Steine benutzen; sie sind theils deren Vorbilder, theils den wirklichen Grabinschriften nachgebildet, durchaus aber den gebildeteren unter diesen nahe verwandt).

heit", deren Trunk[1] der Seele das Bewusstsein verdunkelt. Dort sind „die Meisten"[2] versammelt; tröstlich schwebt dem Verstorbenen vor, wie er dort auch Vorangegangene von den Seinigen wieder begrüssen werde[3].

Strengere Vorstellungen treten hinzu. Ein Gericht wird bisweilen angedeutet[4], das dort unten die Seelen scheide, nach 671 ihren irdischen Verdiensten in zwei, wohl auch in drei Schaaren sie sondere[5]. Auf der Unseligkeit der Verworfenen, die theologisirende Dichtung auszumalen liebte, verweilt der Gedanke nicht[6]. Harmloserer Sinn bedurfte nicht der pharisäischen Erquickung an dem Elend der Sünder, um sich des Lohnes

---

[1] Λήθης παυσίπονον πόμα *Ep.* 244, 9. ἦν καταβῇς ἐς πῶμα Λήθης 261, 20. (Νύξ, λήθης δῶρα φέρουσ' ἐπ' ἐμοί 312.) Μοῖραι καὶ Λήθη με κατήγαγον εἰς Ἀΐδαο 521 (*Anth.* VII: Λήθης δόμοι 25, 6; Λήθης λιμήν 498: Λήθης πέλαγος 711. 716; Λάθας ἤλυθον εἰς λιμένας, Grabschr. in Mysien. *Bull. corr. hell.* XVII (1894) p. 532 (n. 34).

[2] οἱ πλείους die Todten (wie *plures* lat. Plaut. *Trin.* 291. Petron 42). ἐς πλεόνων: in den Hades. *Ep.* 373, 4; *Anth.* 7, 731, 6; 11, 42. Schon Arist. *Eccl.* 1073: γραῦς ἀνεστηκυῖα παρὰ τῶν πλειόνων. Kallimach. *epigr.* 5. (Vgl. Boisson. ad Eunap. p. 309.) Altes Orakel bei Polyb. 8, 30, 7: μετὰ τῶν πλεόνων = τῶν μετηλλαχότων Tarent. (Noch heute: 'στοὺς πολλούς. B. Schmidt, *Volksl. der Neugr.* 1, 235.

[3] *Ep.* 266. μὴ μύρου, φίλ' ἄνερ, με· καὶ αὐτὸς ἐκεῖ γὰρ ὁδεύσας εὑρήσεις τὴν σὴν σύγγαμον Εὐτυχίην. 558, 5 ff. 397, 5. Phrygische Ins. *Papers of the Am. school* 3, 305 (n. 427): der Vater an den verst. Sohn: καὶ πολὺ τερσανέω τότε δάκρυον ἡνίκα σεῖο ψυχὴν ἀθρήσω γῆν ὑποδυσάμενος.

[4] εἰ δέ τις ἐν φθιμένοις κρίσις ὡς λόγος ἀμφὶ θανόντων *Ep.* 215, 5. Die Todte rühmt im Hades vor Rhadamanthys die Pietät ihres Sohnes: 514, 5 f. (vgl. 559, 3 f.). Auch in *Anth.* VII selten eine Erwähnung des Gerichts (596 Agathias).

[5] Scheidung der Todten in zwei Schaaren wird vorausgesetzt, wo dem Frommen das Wohnen ἐν μακάρεσσιν u. Ae. vorausgesagt wird. Deutliche Scheidung der zwei oder drei Schaaren der Todten (s. oben p. 221 Anm.) selten auf Grabschriften. *Ep.* 950, 9 ff. (aber da ist die eine Schaar ἐπιχθονίη, die andere im Aether; stoisch). — Eine eigenthümliche Combination, die drei Classen (im τόπος εὐσ. und ἀσεβῶν im Hades, und im Aether) voraussetzt, in *Epist. Socrat.* 27, 1: — τοῦ εἴτε κατὰ γῆν ἐν εὐσεβῶν χώρῳ ὄντος εἴτε κατ' ἄστρα (ὅπερ καὶ μάλα πείθομαι) Σωκράτους. — Ebenso *Anth.* 7, 370 (Diodor.) ἐν Διός (d. h. im Himmel) ἢ μακάρων.

[6] In den Grabschriften ist wohl nie von den Strafen der ἀσεβεῖς die Rede. Auch in *Anthol.* VII kaum jemals (377, 7 f. Erykios.)

eigener Vortrefflichkeit im Bewusstsein zu versichern. Von Zerknirschung und Angst um sich selber ist nichts zu spüren. Die Seele hofft, zu ihrem Rechte zu kommen[1], zu den „Seligen“, auf die Inseln oder die Insel der Seligen zu gelangen, in das Elysion, den Aufenthalt der Heroen, der Halbgötter[2]. Sehr häufig werden solche Hoffnungen ausgesprochen, allermeist nur mit einem kurzen verheissungsvollen Worte. Selten begegnet wohlgefällig ausgeführte Schilderung des Aufenthaltes der Seligen[3], der in diesen Andeutungen und Ausführungen zumeist wohl im Umkreis des unterweltlichen Seelenreiches gesucht wird[4], gleich dem „Orte der Frommen“, den in mannichfachen Wendungen die Hoffnung sich als Wohnplatz zukünftigen Lebens verspricht[5]. 672

---

[1] ψυχὴ δ' ἐς τὸ δίκαιον ἔβη (*Ep.* 502, 13), d. h. an den nach der Gerechtigkeit ihr zukommenden Ort.

[2] ναίεις μακάρων νήσους θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ *Ep.* 649, 2; 366, 6; 648, 9. νῆσον ἔχεις μακάρων: *Ep.* 413, 2; 107, 2. *Anth.* 7, 690, 4, μακάρων πεδίον *Ep.* 516, 1, 2. Ἠλύσιον πεδίον: *Ep.* 414, 8. 150, 6. πεδία Ἠλύσια 338, 2. 649, 3. χῶρος ἠλύσιος 618 a, 8. μετ' εὐσεβέων ἐσμὲν ἐν Ἠλυσίῳ 554, 4. — ναίω δ' ἡρώων ἱερὸν δόμον, οὐκ Ἀχέροντος· τοῖον γὰρ βιότου τέρμα σοφοῖσιν ἔνι: *Ep.* 228, 7. 8. ἡρώων χῶρον ἔχοις φθίμενος: 539, 4. Ἀητογενές, σὺ δὲ παῖδας ἐν ἡρώεσσι φυλάσσοις, εὐσεβέων αἰεὶ χῶρον ἐπερχόμενος: 228 b, 7 (p. 520). ᾤχετ' ἐς ἡμιθέους 669 (σοὶ μὲν ἕδρη θείοισι παρ' ἀνδράσι. *Anth* 7, 659, 3).

[3] Schilderung der Lieblichkeit der μακάρων νῆσοι und der elysischen Gefilde, wo οὐδὲ ποθεινὸς ἀνθρώπων ἔτι βίοτος: *Ep.* 649. Anspruchsvoller in dem Gedicht des Marcellus auf Regilla, die Gattin des Herodes Atticus: *Ep.* 1046 (sie ist μεθ' ἡρῴνησιν ἐν μακάρων νήσοισιν, ἵνα Κρόνος ἐμβασιλεύει [8. 9]; dorthin, ἐς ὠκεανόν, hat sie Zeus mit sanften Winden entsendet: 21 ff. Jetzt ist sie οὐ θνητή, ἀτάρ οὐδὲ θέαινα, sondern eine Heroine: 42 ff. In dem χορὸς προτεράων ἡμιθεάων ist sie eine ὀπάων νύμφη der Persephone: 51 ff.).

[4] Deutlich z. B. der Ort, wo Rhadamanthys waltet, im Hades: *Ep.* 452, 18. 19.

[5] Der χῶρος εὐσεβέων deutlich im Inneren des Hades: Ἀίδεω νυχίοιο μέλας ὑπεδέξατο κόλπος, εὐσεβέων θ' ὁσίην εὔνασεν ἐς κλισίην: *Ep.* 237, 3. 4. Ins. aus Rhodos (*I. gr. ins. mar. Aeg.* I 141): einen alten Schulmeister — εὐσεβῶν χῶρος [σφ' ἔχει]· Πλούτων γὰρ αὐτὸν καὶ κόρη κατῴκισαν, Ἑρμῆς τε καὶ δᾳδοῦχος Ἑκάτη, προσφ[ιλῆ] ἅπασιν εἶναι, μυστικῶν τ' ἐπιστάτην ἔταξαν αὐτὸν πίστεως πάσης χάριν. — Nicht selten werden Elysion und der Ort der εὐσεβέες identificirt: z. B. *Ep.* 338: εὐσεβέες δὲ ψυχήν (scil. ἔχουσι) καὶ

Es begegnet aber auch die Vorstellung, dass die Schaar der Frommen dem unterirdischen Dunkel ganz enthoben sei[1]. Und dem einzelnen Verstorbenen wird in so vielfacher Wiederholung der Aufenthalt im Himmel, im leuchtenden Aether, in der Sternenwelt gewünscht und verkündigt, dass dieser Glaube an die Erhebung der körperfreien Seele in überirdische Regionen wohl als der in späteren Zeiten unter solchen, die sich bestimmteren Vorstellungen über ein jenseitiges Dasein hin-673geben mochten, am weitesten verbreitete gelten muss[2]. Dieser

---

πεδίων τέρμονες Ἠλυσίων. τοῦτο σαοφροσύνης ἔλαχον γέρας, ἀμβροσίην δὲ (die Unsterblichkeit ihrer Seele) σώματος ὑβριστὴς οὐκ ἐπάτησε χρόνος. ἀλλὰ νέη νύμφῃσι (so der Stein: *Athen. Mittheil.* 4, 17). μετ' εὐσεβέεσσι κάθηται. — Wenn es ein Gericht im Hades giebt, οἰκήσεις εἰς δόμον εὐσεβέων: *Ep.* 215, 5. 6. Kore führt den Todten χῶρον ἐπ' εὐσεβέων 218. 15. 16. κἀστὶν ἐν εὐσεβέων ἣν διὰ σωφροσύνην 569, 12. εὐσεβέων χῶρος: 296. εὐσ. δόμος 222, 7. 8 εὐσεβέων ναίοις ἱερὸν δόμον —: *I. or. sept. Pont. Eux.* 2, 298, 11. ψυχὴ δ' εὐσεβέων οἴχεται εἰς θάλαμον *Ep.* 90 (*C. I. A.* 2, 3004). εὐσ. εἰς ἱεροὺς θαλάμους 222 b, 12. εὐσ. ἐν σκιεροῖς θαλάμοις 253, 6. ἐσθλὰ δὲ ναίω δώματα Φερσεφόνας χώρῳ ἐν εὐσεβέων 189, 5. 6. μετ' εὐσεβέεσσι κεῖσθαι, ἀντ' ἀρετῆς 259. θῆκ' Ἀίδης ἐς μυχὸν εὐσεβέων 241 a, 18. εὐσεβίης δὲ εἵνεκεν εὐσεβέων χῶρον ἔβη φθίμενος: *Ath. Mittheil.* 11, 427. (bei Kolophon). Späte Ins. Rom, *I. Gr. Sic. et It.* 1660: die Frau vom verst. Manne: περὶ οὗ δέομαι τοὺς καταχθονίους θεούς, τὴν ψυχὴν εἰς τοὺς εὐσεβίας κατατάξαι.

[1] Der χῶρος μακάρων im Himmel: ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων: *Ep.* 324. 3. 4. καὶ ναίεις μακάρων νήσους — αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν, Ὀλύμπου πλησίον ὄντως: 649, 2. 8. Das ἠλύσιον πεδίον ausserhalb der φθιμένων δόμοι: 414, 8. 6. — Bisweilen beide Vorstellungen vom Ort der Seligkeit im Himmel oder auf den Inseln der Seligen nebeneinander. [Lucian] *Demosth. encom.* 50: Demosthenes ist nach seinem Tode entweder ἐν μακάρων νήσοις bei den Heroen oder im οὐρανός, als Gefolgsdämon des Ζεὺς Ἐλευθέριος.

[2] ψυχὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀνήλλατο. *Ep.* 646 a, 3. ψυχὴ δ' ἐν Ὀλύμπῳ 159. 261, 11. ἦλθεν δ' εἰς Ἀίδαο δέμας, ψυχὴ δ' ἐς Ὄλυμπον *Anth.* 7, 362, 3. (Ἅιδης hier = Grab, wie oft. Und ebenso *Ep.* 238, 45: ψυχὴ εἰς αἰθέρα-ὀστέα εἰς Ἀίδην ἄτροπος εἷλε νόμος) μετὰ πότμον ὁρῶ φάος Οὐλύμποιο *Anth.* 7, 678, 5. — ψυχὴν δ' ἐκ μελέων οὐρανὸς εὐρὺς ἔχει; *Ep.* 104, 6. ἦτορ δ' οὐρανῷ μετάρσιον 462, 6. ψυχή μοι ναίει δώματ' ἐπουράνια 261, 10 (und in ähnlichen Wendungen noch mehrmals in diesem Gedicht). ἐς οὐρανίας ἀταρποὺς ψυχὴ παπταίνει σῶμ' ἀποδυσαμένη *Anthol.* 7. 737, 7. Vgl. noch *Anthol.* VII 363, 3; 587, 2; 672, 1; IX 207. 208 — αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο *Ep.* 21. (5. Jahrh. vor Chr. S. oben p. 258, 2.) Εὐρυ-

Glaube, der die Seele in die Nähe, ja in die Gemeinschaft der himmlischen Götter erhebt[1], hat sowohl in religiösen Ahnungen als in philosophischen Speculationen seine Wurzeln, die, tief in die Vergangenheit zurückgreifend[2], in diesen späteren Zeiten sich wesentlich, darf man glauben, unter dem Einfluss volksthümlicher Ausführungen stoischer Schriftsteller von dem lebendigen „Hauch“ der Menschenseele und dessen Aufstreben in obere Regionen ausbreiteten und kräftigten[3].

Ueber den in vielen Fällen schon merklich zu einer nicht mehr nach ihrer lebendigen Bedeutung voll empfundenen Redensart gewordenen Ausdruck dieser Hoffnung des Aufsteigens der Seele zu himmlischen Höhen geht der Aufschwung der Betrachtung selten hinaus. Kaum dass hie und da in der Be- 674

μάχου ψυχὴν καὶ ὑπερφιάλους διανοίας αἰθὴρ ὑγρὸς ἔχει 41. (4. Jahrh. vor Chr. Der Aether ist nicht „feucht“: αἰθὴρ λαμπρὸς ἔχει ursprünglichere Schreibung in dem entspr. Epigramm des Πέπλος. ὑγρός wäre der ἀήρ: τὴν ψυχὴν ἀπέδωκεν ἐς ἀέρα *Ep.* 642, 7) ψυχὴ μὲν ἐς αἰθέρα καὶ Διὸς αὐλάς 288, 4. ψυχὴ δ' αἰθέριον κατέχει πόλον 225, 3. ἐς αἴθρην ψυχὴ ἔβη ἐμέθεν 325, 6. — ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν ἄ σ τ ρ ο ι ς *Ep.* 324, 3. Aus Thyatira (*Bull. corr. hell.* 1887 p. 461): θάψεν δ' ἀδελφὸς Ἀρχέλαος σῶμ' ἐμόν, ψυχὰ δέ μευ πρὸς ἄστρα καὶ θεοὺς ΕΣΙ (schr. ἔβη). Die eine Schaar der Seelen τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει· ἧς στρατιῆς εἷς εἰμι *Ep.* 650, 11, 12. (Diogenes) νῦν δὲ θανὼν ἀστέρας οἶκον ἔχει. *Anthol.* 7, 64, 4.

[1] ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη μετὰ δαίμονας ἄλλους ἤλυθε σή, ναίεις δ' ἐν μακάρων δαπέδῳ *Ep.* 243, 5. 6. καί με θεῶν μακάρων κατέχει δόμος ἆσσον ἰόντα, οὐρανίοις τε δόμοισι βλέπω φάος Ἠριγενείης 312, 6. — τὴν σύνετον ψυχὴν μακάρων εἰς ἀέρα δοῦσα, πρόσθεν μὲν θνητή, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος 654, 4. 5. — ἀλλὰ νῦν εἰς τοὺς θεούς *I. Gr. Sic. et It.* 1420. ὡς δὲ φύσις μιν ἔλυσεν ἀπὸ χθονός, ἀθάνατοι μὲν αὐτὸν ἔχουσι θεοὶ σῶμα δὲ σηκὸς ὅδε *Anth.* 7, 61, 2; 570; 673, 3. 4.

[2] S. oben p. 257 ff.

[3] S. oben p. 319 ff. πνεῦμα: *Ep.* 250, 6. 613, 6: πνεῦμα λαβὼν δάνος οὐρανόθεν τελέσας χρόνον ἀνταπέδωκα. (πνεῦμα γάρ ἐστι θεοῦ χρῆσις θνητοῖσι Pseudophocyl. 106). 156, 2: πνοιὴν αἰθὴρ ἔλαβεν πάλιν, ὅσπερ ἔδωκεν. (3. Jahrh. vor Chr. Köhler, *C. I. A.* 2, 4135). — In theologisirender Poesie später Zeit begegnet mehrfach diese populär gewordene Vorstellung. Z. B. χρησμός bei Stob. *ecl.* 1, 49, 46, I p. 414 W.: τὸ μὲν (τὸ σῶμα) λυθὲν ἐστι κόνις, ψυχὴ δὲ πρὸς αἴθρην σκίδναται, ὁππόθεν ἦλθε, μετήορος εἰς αἰθέρ' ἁπλοῦν (schr.: αἰθέρ' ἐς ἁ γ ν ό ν). Orakel des Apoll. Tyan. bei Philostr. *V. Ap.* 8, 31: ἀθάνατος ψυχὴ — μετὰ σῶμα μαρανθὲν — ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ.

zeichnung der Seele als einer „unsterblichen“[1] (auch im Tode nur schlafenden)[2], ein philosophisch-theologischer Gedanke durchblickt. Die Inschriften sind bald gezählt, in denen der Lehre der Theologen und theologisirenden Philosophen von der göttlichen Natur der Seele, ihrer kurzen Wallfahrt durch irdisches Leibesleben und ihrer Bestimmung zur Heimkehr in körperfreies Götterdasein Worte gegeben werden[3]. Glaube 675 an eine Seelenwanderung tritt deutlich nirgends hervor[4]. Von

[1] ψυχὴν δ' ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας *Ep.* 35, 6 (*C. I. A.* 2, 3620. 4. Jh. vor Chr.). *I. Gr. Sic. et It.* 940, 3. 4: ἀθανάτη ψυχὴ μὲν ἐν αἰθέρι καὶ Διὸς αὐγαῖς πωτᾶται. — *ibid.* 942: — ἐνθάδε κεῖμαι, οὐχὶ θανών· θνήσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς (nach Kallimach. *epigr.* 11: τᾷδε Σάων — ἱερὸν ὕπνον κοιμᾶται. θνάσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς). — οὐκ ἔθανες, Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμείνονα χῶρον — 649.

[2] Der volle Sinn dieses Ausdruckes noch (wie bei Kallim. *ep.* 11). *Ep.* 559, 7: λέγε Ποπιλίην εὕδειν, ἄνερ· οὐ θεμιτὸν γὰρ θνήσκειν τοὺς ἀγαθούς, ἀλλ' ὕπνον ἡδὺν ἔχειν. Oefter als herkömmliche Redewendung: 433; 101, 4; 202, 1; 204, 7; σ' ἐκοίμισεν ὕπνος ὁ λήθης 223, 3; 502, 2. *Anthol.* 7, 29, 1; 30, 2; 260.

[3] *Ep.* 651: θνητὸν σῶμα — τὸ δ' ἀθάνατον ἐς μακάρων ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζως, ἡ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη. — σῶμα χιτὼν ψυχῆς (vgl. Empedocl. 414: σαρκῶν περιστέλλουσα χιτῶνι, scil. τὴν ψυχήν)· τὸν δὲ θεὸν σέβε μου (den Gott in mir, meine ψυχή). 261, 6: τὴν ψυχὴν δ' ἀθανάτην ἔλαχον. ἐν γαίῃ μὲν σῶμα τὸ συγγενές, οὐράνιος δὲ ἤλυθεν ἡ ψυχὴ δῶμα κατ' οὐ φθίμενον κτλ. Vgl. 320, 6 ff.—594 (späte Grabschrift eines philosophirenden Arztes; bei Rom gefunden) v. 7 ff.: οὐδ' ἄρα θνητὸς ἔην, ὑπ' ἀνάγκης δ' ὑψιμέδοντος τύμβῳ εἰναλέῳ πεπεδημένος ἤνυσεν οἶμον. ἐκ ῥεθέων δ' ἅμα στείχων σεμνὸν ἔβη Διὸς οἶκον. Versteht man τύμβῳ vom wirklichen Grabe, so ergiebt sich kein verständlicher Sinn, wie man auch das εἰναλέῳ deute oder ändere (εἰναλίῳ Franz, σιγαλέῳ Jacobs). Der Poet will sagen: Der Verstorbene war (seinem Wesen, seiner Seele nach) ein Unsterblicher, nur durch Götterschluss war er (seine Seele) an den Leib gefesselt und vollendete im Leibe seinen Lauf, nach dessen Ende er alsbald (wieder) in das Götterreich aufstieg. Also τύμβῳ εἰν ἀλαῷ πεπεδημένος: gebannt in das „dunkle Grab“ des Leibes. σῶμα — σῆμα. (Völlig wie bei Virgil. *Aen.* 6, 734 die *animae: clausae tenebris et carcere caeco.*) — 603: Der hier Begrabene θνητοῖς ψυχὴν πείσας ἐπὶ σώμασιν ἐλθεῖν τὴν αὐτοῦ, μέλεος, οὐκ ἀνέπεισε μένειν. Das soll heissen: er hat seine (vorher körperlos lebende) Seele überredet, in das Reich der sterblichen Leiber einzugehen (einen Leib zu bewohnen), konnte sie aber nicht überreden, lange dort, in diesem irdischen Leben, auszuharren.

[4] Höchstens einmal: εἰ πάλιν ἔστι γενέσθαι — — εἰ δ' οὐκ ἔστιν πάλιν ἐλθεῖν — *Ep.* 304. (Vgl. oben p. 254, 1.)

einer Einwirkung platonischer Lehre im Besonderen findet sich kaum eine Spur[1].

Nicht philosophischer Belehrung, sondern den Gedanken volksthümlicher Religionsübung gehen diejenigen nach, die einem seligen Leben nach dem Tode zugeführt zu werden hoffen durch die eigene Fürsorge eines Gottes, vermuthlich dessen, dem sie bei Lebzeiten besonders hingebende Verehrung gewidmet haben. Er wird sie, so vertrauen sie, an seiner eigenen Hand in das Land der Wonne und Reinheit einführen. Wer so „einen Gott zum Führer erlangt hat“[2], kann getrost

---

[1] Die p. 386, 3 angeführten Stücke enthalten zwar theologisirende, aber nirgends speciell platonische Meinungen oder Lehren. — In den zahlreichen Stücken, die von einem Aufsteigen der Seele in den Aether, zu den Sternen u. s. w. reden (oben p. 384, 2; 385, 1). Platonisirende Ansichten zu erkennen (mit Lehrs., *Popul. Aufs.*[2] p. 339 f.), ist kein Grund. Zwar Alexis der Komiker (Mein. *Com.* 3, 455) fragt, ob nicht die Meinung, dass der Leib nach dem Tode verwese, τὸ δ' ἀθάνατον ἐξῆρε πρὸς τὸν ἀέρα, platonische Lehre sei: ταῦτ' οὐ σχολὴ Πλάτωνος. Aber er nennt eben platonisch jene seit Langem und schon vor Platos Auftreten in Athen populär gewordene Vorstellung vom Aufsteigen der Seele des Todten in die oberen Regionen, ohne wirkliche Kenntniss von Platos Lehre zu haben. In Wirklichkeit hat diese ja an jene verbreitete Meinung nicht mehr als den vagsten Anklang und bildete und erhielt jene sich ohne jeden Einfluss des Plato und seiner Schule.

[2] *Ep.* 650, 12: Zu der Schaar der Seligen, die τείρεσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει, gehöre ich λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα. Die Schlussworte müssen auf ein besonderes Pietätsverhältniss zu einem Gotte hinweisen sollen. Man beachte den Schluss der *Caesares* des Julian (336 c): Hermes zu dem Kaiser: folge du den ἐντολαί des πατὴρ Μίθρας, im Leben, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡ γ ε μ ό ν α θ ε ὸ ν ε ὐ μ ε ν ῆ καθιστὰς σεαυτῷ. Vgl. auch die Verheissung eines ägyptischen Zauberbuches bei Parthey, *Abh. d. Berl. Akad.* 1865 p. 125, Z. 178 ff.: der herangezauberte Geist wird, wenn du gestorben bist, σοῦ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν αὐτῷ, εἰς γὰρ ᾅδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα σ υ σ τ α θ ὲ ν (d. h. empfohlen) κ ρ α τ α ι ῷ π α ρ έ δ ρ ῳ. Plato, *Phaed.* 107 D ff.: Die Seele des Todten geleitet der δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει zur Gerichtsstätte: von da geht sie εἰς ᾅδου μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι. Nachher noch ein ἄλλος ἡγεμών, der sie, scheint es, wieder nach oben geleitet. Seligen Wohnsitz findet ἡ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελθοῦσα καὶ ξυνεμπόρων καὶ ἡ γ ε μ ό ν ω ν θ ε ῶ ν τ υ χ ο ῦ σ α (108 C). Aehnlich auf dem Grabmal der Vibia (in den Katakomben des

676 der Zukunft warten. Nicht allein, aber nächst Hermes, dem Boten der Persephoneia[1], am häufigsten wird unter den Geleitsgöttern der Todten Persephone selbst genannt[2]. Hier

Praetextatus bei Rom): *Mercurius nuntius* führt sie (und Alcestis) vor Dispater und Aeracura zum Gericht; danach führt sie noch ein besonderer *bonus angelus* zum Mahl der Seligen (*C. I. Lat.* VI 142). Christliches ist hierin so wenig, wie in dem ganzen Monument und seinen Beischriften („Engel“, als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, hatte heidnischer Glaube und Philosophie ja längst aus jüdischer Religion angenommen und bisweilen den platonischen δαίμονες gleichgesetzt [s. R. Heinze, *Xenokrates* 112f.]. Mit den altgriechischen Vorstellungen als „Boten“ gehender Götter, oder auch einem Heros Εὐάγγελος u. dgl. [vgl. Usener, *Götternamen* 268ff.] haben aber diese Mittelnaturen der ἄγγελοι gar nichts zu thun). Mit den Vibiabildern kann ausser der eben angeführten platonischen Stelle noch verglichen werden, was Lucian, *Philops.* 25 von dem νεανίας πάγκαλος erzählt, der die Seele in die Unterwelt geleitet (οἱ ἀγαγόντες αὐτόν unbestimmter in der parallelen Erzählung des Plutarch, bei Euseb. *praep. ev.* 11, 36 p. 563 D).

[1] Hermes der Geleitsmann der Seelen als ἄγγελος Φερσεφόνης: *Ep.* 575, 1. Hermes bringt die Seele zum Eubuleus und der Persephone: *Ep.* 272, 9f. Er geleitet die Seele zum μακάρων ἠλύσιον πεδίον: 414, 9; 411, zur Insel der Seligen: 107, 2. Er führt sie an der Hand in den Himmel, zu den seligen Göttern: 312, 8ff.

[2] *Ep.* 218, 15: ἀλλὰ σύ, παμβασίλεια θεά, πολυώνυμε κούρα, τήνδ' ἄγ' ἐπ' εὐσεβέων χῶρον, ἔχουσα χερός. 452, 17ff.: den Todten, seine Kinder, seine Gattin δέχεο ἐς Ἄιδου (nicht Alle lässt der Hades zu: der Todte betet: οἳ στύγιον χῶρον ὑποναίετε δαίμονες ἐσθλοί, δέξασθ' εἰς Ἀίδην κἀμὲ τὸν οἰκτρότατον 624), πότνια νύμφη, καὶ ψυχὰς προὔπεμπε, ἵνα ξανθὸς Ῥαδάμανθυς. Mit der Aufnahme und Geleitung durch die Gottheit selbst soll jedenfalls noch eine besondere Gnade bezeichnet werden. Zum Aufenthalt der εὐσεβεῖς gelangt, die vor allen Göttern der Persephone ergeben war: *I. Gr. Sic. et It.* 1561. Auch Zeus geleitet die Seele. *Ep* 511, 1: ἀντὶ σε κυδαλίμας ἀρετᾶς, πολυήρατε κοῦρε, ἦξεν ἐς Ἠλύσιον αὐτὸς ἄναξ Κρονίδης (θεός; 516, 1. 2). Von einem jung verstorbenen Ptolemäer sagt Antipater Sid., Anthol. Pal. 7, 241, 11ff. οὐ δέ σε νὺξ ἐκ νυκτὸς ἐδέξατο· δὴ γὰρ ἄνακτας τοίους οὐκ Ἀΐδας, Ζεὺς δ' ἐς ὄλυμπον ἄγει. Apollo: Parmenis, von ihren Eltern bestattet, sagt: [νῦν μεγάλ]ου (so etwa zu ergänzen) δέ μ' ἔχει τέμενος Διός, ὄρρά τ' Ἀπόλλων [λοιγ]οῦ (zweifelhafte Ergänzung) ἄμειψεν, ἑλὼν ἐκ πυρὸς ἀθάνατον (*I. gr. ins. mar. Aeg.* I. 142; Rhodos). — Griechischer Dichtung offenbar nachbildend sagt Tibull 1, 3, 58: *Sed me, quod facilis tenero sum semper Amori, Ipsa Venus campos ducet ad Elysios* (warum Venus, sagt der Dichter ja selbst: sie hat er vor Anderen verehrt. An eine Venus Libitinia ist nicht zu denken). Phlegon, *mirab.* 3 p. 130, 16ff. West. Φοῖβος Ἀπόλλων Πύθιος — μοι ἐὸν κρατερὸν θερά-

kann man vielleicht einen Nachklang der in eleusinischen und verwandten Mysterien erweckten und gepflegten Hoffnungen 677 vernehmen wollen[1], deren sonst auffallend selten in diesen Grabschriften gedacht wird. Einen Hierophanten von Eleusis, der „zu den Unsterblichen ging", lässt seine Grabschrift — allerdings in sehr später Zeit — als von den Göttern offenbartes Mysterium die alte, vor Zeiten in Sagen wie der von Kleobis und Biton[2] zum Beispiel gewordene Weisheit preisen, „dass nicht alleine Tod kein Uebel den Sterblichen bringt, nein, dass er ein Glück ist"[3]. Eine trübsinnige Philosophie hat sich in diesen letzten Zeiten des alten Götterglaubens der ihrem ursprünglichen Sinne nach so Lebensfeindliches nicht anzudeuten bestimmten Mysterien bemächtigt[4]. — Einen geheimnissvollen Klang hat es, wenn dem Todten gewünscht oder verheissen wird, dass ihm im Seelenreich das Wasser der Vergessenheit zu trinken erspart bleiben, der Gott der Unter-

---

πον τ' (den dämonischen Wolf) ἐπιπέμψας ἤγαγεν εἰς μακάρων τε δόμους καὶ Περσεφονείης.

[1] Isidote, Hierophantis in Eleusis (Enkelin des berühmten Sophisten Isaios) nennt ihre Grabschrift (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1885 p. 149), v. 8ff.: ἔξοχον ἔν τ' ἀρεταῖς ἔν τε σαοφροσύναις· ἣν καὶ ἀμειβομένη Δηὼ μακάρων ἐπὶ νήσσους ἤγαγε, παντοίης ἐκτὸς ἐπωδυνίης. (v. 20: ἣν καὶ Δημήτηρ ὤπασεν ἀθανάτοις.)

[2] Durch ihren schönen Tod zeigte die Gottheit, ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν, Herodot. 1, 31 ([Plato] *Axioch.* 367 C. Cic. *Tuscul.* 1, 113. Plut. *cons. ad Apoll.* 108 E. vgl. Ammian. Marcell. 25, 3, 15). — Die Grabschrift der Isidote erinnert an die Sage, v. 11: δῶκε (Demeter) δέ οἱ θάνατον γλυκερώτερον ἡδέος ὕπνου, πάγχυ καὶ Ἀργείων φέρτερον ἠϊθέων.

[3] Γηραλέην ψυχὴν ἐπ' ἀκμαίῳ σώματι Γλαῦκος κάλλει κεράσας κρείττονα σωφροσύνην, ὄργια πᾶσιν ἔφαινε βροτοῖς φαεσίμβροτα Δηοῦς εἰναετές, δεκάτῳ δ' ἦλθε παρ' ἀθανάτους. ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν. (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883 p. 81. 82. 3. Jahrh. nach Chr.) Unter dem Standbild einer Tochter dieses Glaukos, zu Eleusis, die Unterschrift (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1894 p. 205 [No. 26] v. 11 f.): Γλαύκου δὲ γνωτὴ θεοειδέος, ὅς τε καὶ αὐτὸς ἱεροφαντήσας ᾤχετ' ἐς ἀθανάτους.

[4] Phrasenhaft [Dionys.] *art. rhet.* 6, 5; ἐπὶ τέλει (der Leichenrede) περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ὅτι ἀθάνατος, καὶ ὅτι τοὺς τοιούτους, ἐν θεοῖς ὄντας, ἄμεινον ἴσως ἀπαλλάττειν.

welt das kalte Wasser reichen werde, dass ihn die Quelle der Mnemosyne, das Bad der Unsterblichkeit erquicken werde, die Gedächtniss und Bewusstsein, die erste Bedingung vollen und seligen Lebens, unversehrt erhalten[1]. Es scheint, dass hier

---

[1] — τὸν ἀθάνατοι φιλέεσκον· τοὔνεκα καὶ πηγαῖς λοῦσαν ἐν ἀθανάτοις (man erinnert sich der ἀθάνατος πηγή, aus der Glaukos die ἀθανασία schöpfte: Schol. Plato, *Rep.* 10, 611 C), καὶ μακάρων νήσους βάλλον ἐς ἀθανάτων *Ep.* 366, 4 ff. Es giebt im Hades eine Quelle der Lethe (links) und eine Quelle der Mnemosyne (rechts), der kaltes Wasser (v. 5) entströmt: aus ihr werden die Wächter der flehenden Seele zu trinken geben καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξει: Grabtäfelchen aus Petelia (etwa aus dem 3. Jahrh. vor Chr.), *I. Gr. Sic. et It.* 638 (*Ep.* 1037). Verstümmelte Copie desselben Originals auf mehreren Täfelchen aus Eleuthernai auf Kreta: *Bull. de corr. hell.* XVII (1893/4) p. 122. 629. Vgl. oben p. 221 Anm. — Dies ist also das „Wasser des Lebens", von dem in den Märchen mancher Völker die Rede ist (vgl. Grimm, D. Märchen 97, mit den Anm. III p. 178; 328; Dieterich, *Abraxas* 97 f., *Nekyia* 94. 99), dasselbe offenbar, von dem auch Psyche der Venus bringen soll (Apul., *met.* 6, 13. 14): gewiss ist in dem Psychemärchen nicht, wie Apuleius es versteht, das Styxwasser gemeint (wozu wäre das gut?), sondern eben das Wasser aus der Quelle des Lebens im Hades. Es ist eine redende Quelle, *vocales aquae* (Ap. 6, 14), doch wohl von Haus aus dieselbe, die in einer ganz vereinzelten Heraklessage bei Pseudojustin πρὸς Ἕλληνας cap. 3 (p. 636, 7 ed. Harnack, *Ber. d. Berl. Akad.* 1896) vorkommt: wo Herakles genannt wird ὁ ὄρη πηδήσας (? πιδύσας, „quellenmachend" wäre leidlicher), ἵνα λάβῃ ὕδωρ ἔναρθρον φωνὴν ἀποδιδόν. Herakles macht den Berg quellen, indem er das redende Wasser aus dem Gestein herausschlägt. Das ist ganz wie in dem neugriechischen Märchen bei v. Hahn, *Gr. u. alb. Märchen* II p. 234: wo die Lamia, die das Wasser des Lebens (τὸ ἀθάνατο νερό: es kommt noch oft in diesen Märchen vor; vgl. auch B. Schmidt, *Griech. Märchen* p. 233) hütet, „mit einem Hammer an den Felsen schlägt, bis dieser sich öffnet, und sie das Wasser des Lebens schöpfen kann". Also ein uraltes Märchen. Die eigentliche Stelle dieses Lebenswassers ist wohl immer die Unterwelt; die Welt des Todes oder der Unvergänglichkeit; wiewohl in der Heraklessage dies nicht deutlich gesagt ist, auch nicht in dem Märchen von Glaukos, der die ἀθάνατος πηγή auffand (vielleicht eben im westlichen Geisterlande. So findet Alexander d. Gr. die ἀθάνατος πηγή am Eingang zur μακάρων χώρα in der Erzählung des Pseudokallisthenes II 39 ff.; die c. 39 extr., c. 41, 2 noch sehr deutliche Anklänge an das Glaukosmärchen, ihr Vorbild, bewahrt). — Die orphische (und pythagoreische) Hadesfabulistik (II 186; 210 Anm.; I 316, 2) verwendete dann für ihre Zwecke das Volksmärchen. Noch an die orphische Fabel (*C. I. Gr.* 5772) anschliessend

auf Verheissungen besonderer Geheimculte, durch die der Verstorbene sich den Mächten des Lebens und des Todes eigens empfohlen hatte, angespielt werden soll; deutlich ist dies, wo, statt des griechischen Aïdoneus, genannt wird Osiris, der ägyptische Herr der Seelen. „Möge dir Osiris das kalte Wasser reichen“, ist auf Grabschriften später Zeit gern wiederholte vielsagende Wunschformel[1]. — Von den zahlreichen, selige Unsterblichkeit ihren Theilnehmern verheissenden Geheimculten dieser letzten Zeiten wird im Uebrigen sehr selten

678 679

der Wunsch: ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς *Ep.* 658. ψυχῇ διψώσῃ ψυχρὸν ὕδωρ μεταδός 719, 11. Dessen Sinn ist: mögest du in vollem Bewusstsein weiterleben. (Negativ dasselbe: der Todte wohnt ἅμα παισὶ θεῶν, καὶ λήθης οὐκ ἔπιεν λιβάδα 414, 10. οὐκ ἔπιον Λήθης Ἀϊδωνίδος ἔσχατον ὕδωρ, so dass ich noch verstehen kann, was die Nachgebliebenen um mich klagen 204, 11. καὶ θνήσκων γὰρ ἔχω νόον οὔτινα βαιόν. 334, 5. — Dichterisch spielend *Anthol.* 7, 346: σὺ δ' εἰ θέμις, ἐν φθιμένοισι τοῦ Λήθης ἐπ' ἐμοὶ μή τι πίῃς ὕδατος. — Vielleicht schon bei Pindar Aehnliches: s. oben p. 210 Anm.)

[1] εὐψύχει κυρία καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ *I. Gr. Sic. et It.* 1488; 1705; 1782. Revue archéol. 1887 p. 201. (Einmal auch der Vers: σοὶ δὲ Ὀσείριδος ἁγνὸν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο. Ins. a. Alexandria, Revue archéol. 1887 p. 199.) εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσείριδος *I. Sic.* 2098. Der Todte ist bei Osiris: *Ep.* 414, 5f. Osiris als Herr im Reiche der Seligen: Defixio aus Rom, *I. Sic. et It.* 1407: ὁ μέγας Ὄσειρις ὁ ἔχων τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βασίλειον τῶν νερτέρων θεῶν. — Es scheint, dass die Sage vom Mnemosynequell und seinem kalten Wasser von Griechen selbständig entwickelt worden und erst nachträglich mit analogen ägyptischen Vorstellungen vermischt oder in Parallele gebracht worden ist (nicht aber, wie z. B. Böttiger, *Kl. Schr.* 3, 263 annimmt, die ganze Vorstellung von vorneherein und ausschliesslich ägyptisch und aus Aegypten importirt war). Aegyptische Todtenbücher reden oft von dem frischen Wasser, das der Todte geniesse (Maspero, *Études de mythol. et d'archéol. ég.* [1893] 1, 366f.) auch von dem aus dem Nil zu schöpfenden, dem Todten die Jugend erhaltenden Wasser (Maspero, *Notices et Extraits* 24 [1883] p. 99. 100). Die Formeln: möge dir Osiris das kalte Wasser (des ewigen Lebens) geben, scheint aber auf original ägyptischen Monumenten nicht vorzukommen. Sie ist doch wohl von ägyptischen Griechen ihrer eigenen älteren, original griechischen Formel nachgebildet. — Auf christlichen Grabschriften öfter die Formel: *spiritum tuum dominus* (oder *deus Christus,* oder auch ein heiliger Martyr) *refrigeret* (Kraus, Realencykl. d. christl. Alterthümer s. *refrigerium*). Das ist doch wohl (wie schon mehrfach vermuthet worden ist) Nachbildung der heidnischen Formel, wie so Vieles in altchristlichem Begräbnisswesen.

eine Andeutung in den Grabschriften gemacht; allenfalls wird einmal auf die auch nach dem Tode werthvollen Gnaden angespielt, die der in den Mysterien des Mithras Eingeweihte erreichen konnte[1].

Nicht an dunklen Verheissungen, an thatsächlichen Erfahrungen stärkt sich der Glaube der Hinterbliebenen, denen eine Traumerscheinung des Vorangegangenen deutlich bewiesen hat, dass dessen „Seele“ im Tode nicht vernichtet worden ist[2].
680 Der älteste Beweis für den Glauben an die Fortdauer der Seele behält am längsten überzeugende Kraft. Höheres er-

---

[1] Auf Sarkophagen in Isaurien Löwen als Deckel eines Sarkophags abgebildet, dabei Inschriften des Inhalts: ὁ δεῖνα ζῶν καὶ φρονῶν ἀνέθηκεν ἑαυτὸν λέοντα καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ προτέραν u. Ae. Ein anderes Mal auf einem Sarkophag: Λούκιος ἀνέστησε (drei Namen) καὶ ἑαυτὸν ἀετὸν καὶ Ἄμμουκιν Βαβόου τὸν πατέρα ἀετὸν τειμῆς χάριν (*Papers of the American school of class. stud. at Athens* III p. 26. 91. 92). Diese Ausdrücke (die auf ganz etwas Anderes hinweisen, als auf das, sonst ja nicht seltene Aufstellen von Löwen- oder Adlerbildern auf Gräbern) weiss ich nicht anders zu verstehen, als dass die Verstorbenen sich selbst und die von ihren Angehörigen Genannten (und nicht nur irgend welche symbolische Bildwerke) aufstellten in der Gestalt, die sie in den Mithrasmysterien gewonnen hatten, in denen Löwen und Löwinnen den 4. Grad einnehmen, ἀετοί (oder ἱέρακες) den siebenten (Porphyr. *de abst.* 4, 16); diese sonst auch πατέρες genannt.

[2] Die Seele des verstorbenen (wie es scheint — nach v. 1. 2. 6 ff. — durch Blitzstrahl umgekommenen und also zu höherem Dasein entrafften [s. I 320 ff.]) Sohnes erscheint Nachts der Mutter, so bestätigend ihre eigene Aussage: οὐκ ἤμην βροτός: *Ep.* 320. Die Seele der ἄωρος und ἀθαλάμευτος verstorbenen Tochter erscheint den Eltern am neunten Tage (v. 35) nach dem Tode: 372, 31 ff. (am 9. Tage ist die Zeit der ersten Todtenopfer zu Ende: s. I 232, 4. „Wiedererscheinen eines Verblichenen findet gewöhnlich am neunten Tage nach dem Tode statt“: deutscher Aberglaube bei Grimm, *D. Mythol.*[4] III p. 465 N. 856). Bedeutungsvoll ist, dass die Erscheinende unvermählt gestorben ist. Die ἄγαμοι wie die ἄωροι kommen nach dem Tode nicht zur Ruhe (s. unten p. 412; vgl. I 327 f.); die Seele einer unvermählt gestorbenen Jungfrau spricht es geradezu aus, dass ihresgleichen vorzugsweise noch Träumenden erscheinen können: ἠιθέοις γὰρ ἔδωκε θεὸς μετὰ μοῖραν ὀλέθρου ὡς ζώουσι λαλεῖν πᾶσιν ἐπιχθονίοις: *Ep.* 325, 7. 8. — Allgemeiner freilich 522, 12. 13: σώματα γὰρ κατέλυσε Δίκη, ψυχὴ δὲ προπᾶσα ἀθάνατος δι' ὅλου (so der Stein: *Athen. Mittheil.* 14, 193) πωτωμένη πάντ' ἐπακούει (vgl. Eurip. *Orest.* 667 ff.).

wartet der Schüler von seinem im Tode entschwundenen Meister, zu dem er betet, dass er, wie einst im Leben, auch jetzt noch ihm in seiner ärztlichen Thätigkeit helfend zur Seite stehe: du kannst es, denn jetzt hast du ja göttlicheres Lebensloos[1]. —

Hoffnungen, mannichfach gestaltete, auf ein energisches Fortleben der abgeschiedenen Seele sind verbreitet. Eine einheitliche, dogmatisch festbestimmte Gestalt haben sie nicht gewonnen. Und Niemanden ist es verwehrt, seinen abweichenden Gedanken bei sich Gehör und auf seinem Leichensteine Stimme zu geben, wenn sie auch zu dem vollen Gegenpol jener Hoffnungen führen sollten[2].

Ein zweifelndes „Wenn —“ schiebt sich in den Grabschriften häufig vor den Ausdruck der Erwartung bewussten Lebens, vollen Empfindens der Todten, Belohnung der Seelen nach ihren Thaten; „wenn dort unten noch irgend etwas ist“ — Aehnliches liest man oft[3]. Auch der Zweifel wird bei Seite geschoben, wo bestimmt ausgesprochen wird, dass nach dem 681 Tode nichts mehr lebendig bleibe an dem Menschen. Was von dem Hades und seinen Schrecken und Tröstungen gesagt wird, ist Dichterfabel; Dunkel und Nichtigkeit ist Alles, was uns drunten erwartet[4]. Der Todte wird zu Asche oder zu Erde[5]; die Elemente, aus denen er gebildet war, nehmen das

---

[1] ψυχὴ δὲ — sagt der Sohn und Schüler zu dem verstorbenen Arzte Philadelphos, *Ep.* 243, 5 ff. (*I. v. Pergamon* II 576.) — ἐκ ῥεθέων πταμένη μετὰ δαίμονας ἄλλους ἤλυθε σή, ναίεις δ' ἐν μακάρων δαπέδῳ, ἵλαθι καί μοι ὄπαζε νόσων ἄκος, ὡς τὸ πάροιθεν, νῦν γὰρ θειοτέρην μοῖραν ἔχεις βιότου.

[2] Auffallend die Vereinigung hochgesteigerter Hoffnungen mit völliger Ungläubigkeit auf Einem Steine: *Ep.* 261.

[3] εἴ γέ τι ἔστι (ἐστέ?) κάτω *C. I. Gr.* 6442. — κατὰ γῆς εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν: *Ep.* 48, 6; 61, 3. εἰ γ' ἐν φθιμένοισί τις αἴσθησις, τέκνον, ἐστίν —: *Ep.* 700, 4. εἰ δέ τίς ἐστι νόος παρὰ Ταρτάρῳ ἢ παρὰ Λήθῃ —: 722, 5. εἰ γένος εὐσεβέων ζώει μετὰ τέρμα βίοιο: *Anthol.* 7, 673. — Vgl. oben p. 203, 1.

[4] Kallimach. *epigr.* 15. *Ep.* 646. 646a (p. XV) 372, 1 ff.

[5] ἡμεῖς δὲ πάντες οἱ κάτω, τεθνηκότες, ὀστέα, τέφρα γεγόναμεν, ἄλλο

Ihrige wieder an sich[1]; das Leben war dem Menschen nur geliehen, im Tode stattet er es zurück[2]; er kann es nicht dauernd besitzen. Mit dem Tode zahlt er den Zoll an die Natur[3]. Schmerzliche Anklagen der Nachgebliebenen an den Tod, den wilden, lieblosen, der gefühllos, wie ein Raubthier, das Liebste ihnen entrissen hat, lassen keinen Hoffnungsschimmer auf Erhaltung des entwichenen Lebens erkennen[4]. 682 Aber die Klage, sagen uns Andere, ist nutzlos, für den Todten wie für die Lebenden; Niemand kehrt wieder; der Tod zwingt zu endgiltigem Abschied[5]. Nur die Ergebung bleibt übrig[6]. Sei getrost, Kindlein, Niemand ist unsterblich,

---

δ' οὐδὲ ἕν *Ep.* 646, 5f. vgl. 298, 3. 4. ἐκ γαίας βλαστὼν γαῖα πάλιν γέγονα 75 (3. Jahrh. v. Chr.). Vgl. 438. 311, 5: τοῦθ' ὃ ποτ' ὤν (ich, der ich einst lebendig war, bin geworden zu diesem, nämlich —) στήλη, τύμβος, λίθος, εἰκών. 513, 2 κεῖται ἀναίσθητος ὥσπερ λίθος (vgl. Theognis 567 f.) ἢὲ σίδηρος. 551, 3: κεῖται λίθος ὥς, ἡ πάνσοφος, ἡ περίβωτος.

[1] Ἕστηκεν μὲν Ἔρως (wohl auf dem Grabmal) εὕδων ὕπνον, ἐν φθιμένοις δὲ οὐ πόθος, οὐ φιλότης ἔστι κατοιχομένοις. ἀλλ' ὁ θανὼν κεῖται πεδίῳ λίθος οἷα πεπηγώς, εἰχώρων ἁπαλῶν σάρκας ἀποσκεδάσας — ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ πνεύματος (hier offenbar nicht im stoischen Sinn, sondern einfach = ἀήρ) ἦα πάροιθεν· ἀλλὰ θανὼν κεῖμαι πᾶσι (allen Elementen) τὰ πάντ' ἀποδούς. πᾶσιν τοῦτο μένει· τί δὲ τὸ πλέον· ὁππόθεν ἦλθεν, εἰς τοῦτ' αὖτ' ἐλύθη σῶμα μαραινόμενον· (Ins. in Bukarest; Gomperz, Archäol. epigraph. Mitth. a. Oest. 6, 30.)

[2] πνεῦμα λαβὼν δάνος οὐρανόθεν τελέσας χρόνον ἀνταπέδωκα *Ep.* 613, 6 (Populärphilosophischer Gemeinplatz: das Leben ist dem Menschen nur leihweise gegeben. S. Wyttenbach zu Plut. *consol. ad Apoll.* 106 F: Upton zu Epictet. *diss.* 1, 1, 32 Schw. *usura vitae:* Anthol. lat. epigr. ed. Buecheler I p. 90 [n. 183]).

[3] Grabschrift aus Amorgos (*Athen. Mittheil.* 1891 p. 176) schliessend: τὸ τέλος ἀπέδωκα.

[4] δαίμων ὁ πικρὸς κτλ. *Ep.* 127, 3 (vgl. 59) ἀστόργου μοῖρα κίχεν θανάτου 146, 3. δισσὰ δὲ τέκνα λιποῦσαν ὁ παντοβάρης λάβε μ' Ἅιδης, ἄκριτον ἄστοργον θηρὸς ἔχων κραδίην (Tyrrheion in Akarnanien, *Bull. corr. hell.* 1886 p. 178).

[5] παύσασθαι δεινοῦ πένθους δεινοῦ τε κυδοιμοῦ· οὐδὲν γὰρ πλέον (ΠΛCΙΝ angeblich der Stein) ἐστί, θανόντα γὰρ οὐδένα (schr. οὐδὲν) ἐγείρει κτλ. Ins. aus Larisa., *Athen. Mittheil.* 11, 451. εἰ δ' ἦν τοὺς ἀγαθοὺς ἀνάγειν πάλιν — Ins. aus Pherae, *Bull. corr. hell.* 1889 p. 404.

[6] οὐ κακὸς ἐστ' Ἀίδης. Trost mit dem allgemeinen Loose. *Ep.* 256, 9. 10; 282; 292, 6; 298.

lautet die volksthümliche Formel, die Mancher dem Entschwundenen aufs Grab schreibt[1]. Einst war ich noch nicht, dann bin ich gewesen, nun bin ich nicht mehr: was ist's weiter? sagt den Lebenden, die bald das gleiche Loos treffen wird, der Todte auf mehr als einem Leichenstein[2]. „Lebe“, ruft er dem Lesenden zu, „denn Süsseres ist uns Sterblichen nimmer beschieden, als dies Leben im Licht“[3]. Ein letzter Gedanke wendet sich zurück zum irdischen Leben. Der Leib stirbt, die Persönlichkeit entschwindet, es bleibt nichts lebendig, als auf Erden ein Andenken an Tugend und Thaten des Ver- 683 blichenen[4]. Kräftiger als im leeren Klang des Ruhmes lebt

---

[1] εὐψύχει, τέκνον, οὐδεὶς ἀθάνατος. *I. Gr. Sic. et It.* 1531. 1536 (vgl. 1743 extr.) 1997 u. ö. *C. I. Gr.* 4463. 4467 (Syrien). εὐψύχει, Ἀταλάντη, ὅσα γεννᾶται τελευτᾷ *I. Sic. et It.* 1832 καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀπέθανεν. 1806. — Selbst auf christlichen Grabschriften wird diese Formel: εὐψύχει (ἡ δεῖνα), οὐδεὶς ἀθάνατος, wiederholt (V. Schultze, *Die Katakomben* 251).

[2] οὐκ ἤμην, γενόμην, οὐκ ἔσομ' οὐ μέλει μοι· ὁ βίος ταῦτα. *I. Gr. Sic. et It.* 2190 (ursprünglich am Schluss etwa: οὐκ ἔσομαι· τί πλέον; s. Gomperz, Arch. epigr. Mitth. a. Oesterr. 7, 149. Ztschr. f. öst. Gymnas. 1878 p. 437) *Ep.* 1117: οὐκ ἤμην, γενόμην, ἤμην, οὐκ εἰμί· τοσαῦτα· (τοσαῦτα, oder häufiger ταῦτα oft auf Grabschriften, in dem Sinne einer resignirten Recapitulirung des Lebensinhaltes: „dies Wenige ist nun Alles“. S. Loch, *Zu d. griech. Grabschr.* 288—295.) εἰ δέ τις ἄλλο ἐρέει, ψεύσεται· οὐκ ἔσομαι. *C. I. Gr.* 6265: εὐψυχῶ, ὅστις οὐκ ἤμην καὶ ἐγενόμην, οὐκ εἰμι καὶ οὐ λυποῦμαι (vgl. auch *Ep.* 502, 15; 646, 14. *Anthol.* 7, 339, 5. 6; 10, 118, 3. 4). Oft lateinisch. *Non eris: nec fuisti*, Senec. *epist.* 77, 11 (vgl. oben p. 328, 4). Ausonius p. 252 ed. Schenkl. *„ex sepulchro latinae viae“: nec sum; nec fueram; genitus tamen e nihilo sum. mitte, nec explores singula: talis eris.* (so ist wohl zu schreiben). Vgl. *C. I. Lat.* 2, 1434; 5, 1813. 1939. 2893. 8, 2885 u. s. w; Buecheler, *Carm. lat. epigr.* I p. 116.

[3] — γνοὺς ὡς θνατοῖς οὐδὲν γλυκερώτερον αὐγᾶς ζῆθι — *Ep.* 560, 7. Derbere Auffassungen zum Genuss des flüchtigen Lebens: *C. I. Gr.* 3846 l (III p. 1070). *Ep.* 362, 5. παῖσον, τρύφησον, ζῆσον· ἀποθανεῖν σε δεῖ 439. 480 a, 7. Ins. aus Saloniki, 2. Jahrh. n. Chr. *Athen. Mittheil.* 1896 p. 99, zum Schluss: — ὁ βίος οὗτος. τί στήκις ἄνθρωπε; ταῦτα βλέπων ΓΗΑΛΟΥΣΟΥ (ἀπόλαυσον? oder: ἀπολαύου?)

[4] εἰ καὶ — φροῦδον σῶμα — ἀλλ' ἀρετὰ βιοτᾶς αἰὲν ζωοῖσι μέτεστι, ψυχᾶς μανύουσ' εὐκλέα σωφροσύνην *Ep.* 560, 10 ff. σῶμα μὲν ἐνθάδ' ἔχει σόν, Δίφιλε, γαῖα θανόντος, μνῆμα δὲ σῆς ἔλιπες πᾶσι δικαιοσύνης (und ähnlich variirt): 56—58. Oder auch nur: — τέλεσεν δὲ καὶ ἐσσομένοισι

in Anderen fort, wem Kinder und Kindeskinder auf Erden zurückbleiben. An diesem Segen richtet, ächt antiken Sinnes, auch in später Zeit Mancher sich auf und bedarf keines anderen Trostes für die eigene Vergänglichkeit[1].

6.

Aber die antike Sinnesart zuckt nur noch selten einmal auf. Die antike Cultur, deren Wurzel und Triebkraft sie gewesen war, geht zu Grabe. Mit der Wende des dritten zum vierten Jahrhundert tritt sie in ihre Agonie. Ein allgemeiner Verfall der Kräfte, der Marasmus des Greisenalters, hatte sich längst angekündigt unter den lose verbundenen Schaaren der Bevölkerung des weiten hellenisch-römischen Culturkreises, in der das edle Blut des ächten und unverfälschten griechischen 684 und römischen Stammes nur noch sparsam floss. Jetzt bricht die Entartung unaufhaltsam hervor. Die innere Entkräftung war es, die den äusseren Ansturm fremder Gewalten für die alte Welt so verhängnissvoll machte. Gründlicher und schneller

νοῆσαι στήλην; Athen. Mittheil. 1891 p. 263 V. 3 (Thessalien). Homerisch: s. I 66, 3 (σᾶμα τόζ' Ἰδαμενεὺς ποίησα ἵνα κλέος εἴη — alte Ins. aus Rhodos: *Athen. Mitth.* 1891 p. 112, 243. [*I. gr. ins. mar. Aeg.* I n. 737.])

[1] Aus älterer Zeit (etwa 3. Jahrh. vor Chr.) *Ep.* 44: — ἦν ὁ σύνευνος ἔστερξεν μὲν ζῶσαν ἐπένθησεν δὲ θανοῦσαν. φῶς δ' ἔλιπ' εὐδαίμων, παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα. Schön auch 67; 81 b. Aber ähnlich auch in später Zeit: 647. 5—10. 556: eine Priesterin des Zeus preist ihr Geschick: εὔτεκνον, ἀστονάχητον ἔχει τάφος· οὐ γὰρ ἀμαυρῶς δαίμονες ἡμετέρην ἔβλεπον εὐσεβίην. — Um den Klang alter Rüstigkeit sich noch einmal zu erneuern, lasse man sich zuletzt noch an Herodots Worte von Tellos aus Athen, den Glücklichsten der Menschen, erinnern. Er stammte aus einer wohlbestellten Stadt, hatte treffliche Kinder, sah noch Kinder von allen diesen, und Alle blieben am Leben. Und sein glückliches Leben krönte das herrlichste Ende. In einer Schlacht der Athener gegen ihre Nachbaren gelang es ihm, die Feinde in die Flucht zu schlagen: da fiel er selbst im Kampfe, und seine Vaterstadt bestattete ihn an der Stelle, wo er gefallen war und ehrte ihn höchlich. (Her. 1, 30. Den zweiten Preis der Glückseligkeit erkennt freilich Herodots Solon dem glücklichen Ende des Kleobis und Biton zu; cap. 31. Hier kündigt sich doch schon eine veränderte Lebensstimmung an.)

brach, zum Vortheil für neue Entwicklungen, das Abgelebte im Westen zusammen, als im hellenisirten Osten. Nicht weil hier das Alte weniger morsch gewesen wäre. Die ermattende Hand, der sinkende Geist fühlt sich aus allen Aeusserungen letzter Lebensgluth heraus, in denen Kunst und Literatur des absterbenden Griechenthums noch zu uns reden. Und die Verarmung der Lebenskräfte, aus denen einst Griechenland die Blüthe seines eigensten Wesens gezogen hatte, spricht sich in der veränderten Stellung aus, die jetzt der Einzelne zum Leben, die Gesammtheit des sichtbaren Lebens zu einem Reiche unsichtbar geahnter Mächte sich giebt. Der Individualismus hat seine Zeit gehabt. Nicht mehr der Befreiung des Einzelnen, seiner ethischen Wappnung gegen Alles, was nicht er selbst ist und nicht im Bereich seines freien Entschlusses liegt, gilt das Streben. Er ist nicht mehr stark genug, soll nicht mehr stark genug sein, der eigenen selbstbewussten Vernunft zu vertrauen; die Autorität, eine Autorität, die Allen das Gleiche auferlegt, soll ihn leiten. Der Rationalismus ist todt. Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts macht sich eine religiöse Reaction stärker geltend; sie schiebt sich in den folgenden Zeiten immer weiter vor. Auch die Philosophie wird zuletzt eine Religion, aus dem Quell der Ahnung und Offenbarung gespeist. Die unsichtbare Welt gewinnt es über das durch einschränkende und mässigende Erfahrung begrenzte Reich diesseitigen Lebens. Nicht mehr frohgemuth und gelassen sieht die Seele hinaus auf das, was hinter der Wolke des Todes sich verbergen möge. Das Leben schien eine Ergänzung zu fordern. Wie welk und greis war es geworden[1]; eine Verjüngung auf dieser Erde schien ihm nicht

[1] *Mundus senescens.* Cyprian *ad Demetrian.* 3 ff. Der Christ legt die Verarmung und Verkommenheit des Lebens den Heiden zur Last. Die Heiden schieben das Unglück der Zeiten auf das in die Welt eingetretene, zuletzt herrschend gewordene Christenthum (Tertull. *apologet.* 40 ff.; Arnob. I; Augustin *C. Dei*). Es war schon ein *vulgare proverbium: Pluvia defit, causa Christiani sunt* (August. 2, 3). Der Kaiser Julian fand τὴν οἰκουμένην ὥσπερ λιποψυχοῦσαν vor; er wollte: τὴν φθορὰν τῆς

685 mehr beschieden. Um so heftiger wirft mit geschlossenen Augen Wunsch und Sehnsucht sich hinüber in ein neues Dasein, und läge es jenseits der bekannten und erkennbaren Welt der Lebendigen. Hoffnung und Verlangen, aber auch Angst vor dem Ungewissen schrecklicher Geheimnisse erfüllt die Seele. Niemals ist während des Verlaufs der alten Geschichte und Cultur der Glaube an unsterbliches Leben der Seele nach dem Tode so inbrünstig und ängstlich umklammert worden wie in diesen letzten Zeiten, da die antike Culturwelt selbst sich anschickte, ihren letzten Seufzer zu verhauchen.

Weit im Volke verbreitete, mehr im Glauben als im Denken wurzelnde Unsterblichkeitshoffnungen suchten ihre Befriedigung in religiösen Veranstaltungen, die weit dringender noch als der alltäglich geübte Cult der Stadt den Göttern die zu geheimer Feier Vereinigten empfehlen und mehr als Alles ein seliges Leben im Jenseits ihren frommen Theilnehmern verbürgen sollten. In diesen Zeiten leben die altgeheiligten Geheimfeiern zu Eleusis noch einmal auf; sie erhalten sich bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts lebendig[1]. Orphische Con-

οἰκουμένης στῆσαι (Libanius, *Orat.* I p. 617, 10; 529, 4). Die Christen gaben es den Heiden zurück: dass Alles in Natur und Leben schief geht, daran ist allein *paganorum exacerbata perfidia* schuld (Leg. novell. Theodos. II, I 3 p. 10 Ritt.)

[1] Zur Zeit des Constantin ein δᾳδοῦχος τῶν ἁγιωτάτων Ἐλευσῖνι μυστηρίων (bezeichnender Weise ein eifriger Verehrer des Plato) Nikagoras Minuc., fil. *C. I. Gr.* 4770. Julian schon als Jüngling in Eleusis eingeweiht: Eunap. *vit. soph.* p. 52. 53 (Boiss.). Damals freilich schon *in miserandam ruinam conciderat Eleusina:* Mamert. *grat. act. Juliano* 9. Julian scheint auch hier den Cult neu befestigt zu haben. Valentinian I., im Begriff, alle Nachtfeiern abzuschaffen (s. Cod. Theod. 9, 16, 7) duldete doch, als Praetextatus, der Procos. Achaiae (der Freund des Symmachus und, gleich diesem, eine der letzten Säulen der römischen Altgläubigkeit; *princeps religiosorum* [Macrob. *Sat.* 1, 11, 1]), ihm vorstellte, dass den Griechen ἀβίωτος ὁ βίος sein werde, εἰ μέλλοιεν κωλύεσθαι τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια κατὰ θεσμὸν ἐκτελεῖν, die fernere Feier (Zosim. 4, 3). Praetextatus selbst war *sacratus Eleusiniis* und dort *hierophanta* (*C. I. Lat.* 6, 1779; doch wohl derselbe ist Πραιτέξτατος ὁ ἱεροφάντης bei Joan. Lyd. *de mens.* 4, 2 p. 148 R). Im J. 375 hört man von Nestorios (wohl dem Vater des Neoplatonikers Plutarch) als damals

ventikel müssen lange Zeit Gläubige versammelt haben[1]. Mannich- 686
fache Orgien verwandter Art kannte der hellenisirte Osten.

Mehr als altgriechischer Götterdienst zogen, in der Völkermischung des Orients, die fremdländischen Religionen auch Griechen an. Des Verpflichtenden, in Dogmen und Satzungen Bindenden, das schwache suchende Individuum fest Umfangenden war weit mehr als im griechischen Glauben in diesen fremden Götterdiensten zu finden, denen das starre Beharren in uralten Vorstellungen und Cultübungen die Gewähr heiliger Gewissheit zu geben schien. Alle forderten sie unbedingte Hingebung an den Gott und seine Priester, Abwendung von der dualistisch dem Göttlichen entgegengesetzten Welt und ihrer Lust, ceremonielle Reinigung und Heiligung, Sühnung und

---

ἱεροφαντεῖν τεταγμένος (Zosim. 4, 18). 396, zur Zeit der Hierophantie eines durch seinen Eid eigentlich hievon ausgeschlossenen πατὴρ τῆς Μιθριακῆς τελετῆς, wird das Heiligthum von Eleusis durch Alarich, auf Anstachelung der ihn begleitenden Mönche, niedergerissen (Eunap. *V. Soph.* p. 52. 53). Damit wird eine geordnete Feier ein Ende gefunden haben. (Spuren noch fernerer Begehung der Eleusinien sind nicht nachgewiesen. Einige Aussagen des Proclus, denen Maass, *Orpheus* 15 „mit Sicherheit“ entnimmt, dass noch im 5. Jahrh. die Feier fortbestand, sind völlig ungenügend zu solchem Dienst: Proclus spricht von irgend welchen heiligen Weihen, in denen wir etwas μεμαθήκαμεν; von einer φήμη, d. h. der schriftlichen Tradition nicht näher bezeichneter eleusinischer θεολόγοι; von dem, was die eleusinischen Weihen den Mysten ὑπισχνοῦνται [so könnten auch wir noch von dem bleibenden Inhalt griechischer Religion im Präsens reden]. Die Stellen beweisen gar nichts; um so deutlicher beweisen die Imperfecta, in denen Proclus anderswo nicht nur von dem redet, was ehemals im eleusinischen Tempel war [in Alcib. p. 5], sondern auch von dem, was ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς ehemals geschah [ἐβόων —: in Tim. 293 C], dass es weder Tempel noch Festfeiern zu seiner Zeit mehr gab. Die Feier war ja auch ohne den Tempel und seinen Apparat nicht ausführbar.)

[1] Die orphischen Hymnen, in der vorliegenden Gestalt, wie es scheint, alle zu Einer Zeit, und zwar kaum vor dem 3. Jahrh. nach Chr. verfasst, sind durchweg für thatsächlichen Cultgebrauch bestimmt (s. R. Schöll, *De commun. et coll. quib. Graec.* [Sat. Saupp.] p. 14 ff. Dieterich, *De hymnis Orph.*), der das Bestehen orphischer Gemeinden voraussetzt. — Es sind freilich nicht ausschliesslich, nicht rein orphische Gemeinden, für die, theilweise mit Benutzung älterer orphischer Poesie (vgl. *h.* 62, 2 f. mit [Demosth.] 25, 11), diese a potiori „orphisch“ genannten Hymnen verfasst sind.

Askese. So bereiteten sie den Gläubigen vor auf das Höchste, was sie der Frömmigkeit in Aussicht stellen konnten, ein ewiges seliges Leben fern von dieser unreinen Welt im Reiche der Heiligen und Gottgeweihten. Dem Glauben an eine selige Unsterblichkeit boten auch diese fremdländischen Mysterien ersehnte Nahrung; um so eifriger drängte zu ihren Heilsverkündigungen sich das Volk, je mehr die bunten und vielsagenden, von der Schlichtheit altgriechischen Gottesdienstes lebhaft abstechenden Ceremonien und symbolischen Handlungen dieser ausländischen Culte auf unklare Geheimnisse, auf die Macht der von solchem Cult umstrahlten Götter, auch das Unglaubliche und Unerhörte zauberhaft bewirken zu können, hinzudeuten schienen. Seit Langem war der Cult der ägyptischen 687 Gottheiten in Osten und Westen verbreitet; er erhielt sich und breitete sich immer weiter aus bis in die letzten Zeiten des alten Glaubens. Die syrischen Gottheiten, der phrygisch-thrakische Cult des Sabazios, des Atthis und der Kybele, der persische Mithrascult, traten später hinzu, wurzelten dann aber nicht minder tief ein und erstreckten sich überall durch das weite Reich[1].

---

[1] Selige Unsterblichkeit verhiessen ihren Mysten wohl alle diese Culte. Sicher der Isisdienst (vgl. Burckhardt, *Die Zeit Constantins d. Gr.*[2] p. 195ff.). Symbolischen Tod und Erweckung zum ewigen Leben deutet als Inhalt der δρώμενα in den Isismysterien an Apuleius *Met.* 11, 21. 23. Der Geweihte ist nun *renatus* (cap. 21). So heissen auch die Mysten des Mithras *in aeternum renati* (*C. I. Lat.* 6, 510. 736). Unsterblichkeit war jedenfalls auch ihr Gewinn. Nach Tertullian, *praescr. haer.* 40 kam in den Mithrasmysterien eine *imago resurrectionis* vor. Hierunter kann der christliche Autor doch nur eine eigentliche ἀνάστασις τῆς σαρκός verstehen. Versprachen diese Mysterien ihren ὅσιοι eine Auferstehung des Fleisches und ewiges Leben? Dieser Glaube an die ἀνάστασις νεκρῶν, den Griechen stets besonders anstössig (Act. apost. 17, 18. 32. Plotin. 25, 6 extr. Kh.), ist ja altpersisch (Theopomp. *fr.* 71. 72; s. Hübschmann, Jahrb. f. protest. Theol. 5 [1879] p. 222 ff.), und doch wohl aus Persien den Juden zugekommen. Er mag also auch den Kern der Mithrasmysterien ausgemacht haben. — Die Seligkeitshoffnungen der Sabaziosmysten illustriren die Bilder auf dem Denkmal der Vibia (in den Katakomben des Praetextatus) und des Vincentius: *numinis antistes Sabazis Vincentius hic est, Qui sacra sancta deûm mente pia coluit* (Garrucci,

Die höhere Bildung dieser letzten Zeiten, gläubig und wundersüchtig geworden, verschmähte die Theilnahme an diesen, früher doch zumeist den niederen Schichten des Volkes überlassenen Heilsübungen und Heiligungen keineswegs. Die Höchstgebildeten der Zeit wussten sich, eben aus ihrer Bildung, alles Mysteriöse und Unbegreifliche, selbst in sinnlichster Einkleidung, zu rechtfertigen. Den neu erwachten religiösen 688 Drang des Volkes hatte eine Rückwendung der Philosophie zu Plato und seiner in das Religiöse hinüberleitenden Weisheit begleitet. Platonismus war an einzelnen Stellen vielfach in die Lehren fremder Schulen eingedrungen, er hatte sich auch bereits eine eigene Stätte neu bereitet in der Akademie, wo vorher eine unplatonische Skepsis die alten Dogmen verdrängt hatte. Jetzt bricht, alles andere Weisheitsstreben überwältigend, ein erneuerter Platonismus hervor, die Lehre des Aristoteles und die des Chrysipp, die er mit Plato versöhnen zu können meinte, aufsaugend, mit der eigenen Lehre verschlingend und Alles zu einem subtil und weitläufig ausgesponnenen Gedankensystem verwebend. Die neoplatonische Speculation, in der auch das müde Alter des Griechenthums noch viel Tiefsinn, Geist und Scharfblick (neben einer wuchernden Fülle von scholastischem Aberwitz) aufwandte, füllt die letzten Jahrhunderte griechischen Gedankenlebens. Auch ihr Grundzug geht auf eine Abwendung vom natürlichen Leben, ein gewaltsames Hinüberdrängen in eine jenseitige rein geistige Welt; eben hiemit that sie der Sehnsucht ihrer Zeit genug. Wie von dem über alles Sein und Denken hinausliegenden, in schöpferischen Ausstrahlungen dennoch unberührt und unvermindert

---

Tre sepolcri etc. [Nap. 1852] tav. I. II. III. — Wie dieser Vincentius, der sich selbst einen Verehrer „der Götter“ nennt, und einen *antistes Sabazii* [denn so das: *numinis antistes Sabazis* zu verstehen, hat nicht den geringsten Anstand. Die Bedenken, die V. Schultze, *Die Katakomben* 44 erhebt, haben keinen Grund: *Sabazis* = *Sabazii* ist nicht bedenklicher als die Genitive *Clodis, Helis*: Ritschl, *Opusc.* 4, 454. 456; die Wortstellung *num. a. Sab.* erzwang das Metrum], bei christlichen Archäologen als ein Christ passiren kann, ist schwer verständlich).

sich ewig jenseits erhaltenden Einen und Ersten Urwesen sich in ununterbrochener Kette die Welt des Denkens und der in ihr enthaltenen Ideen und reinen Gedanken, die des Seelischen und die des Materiellen entwickeln, dann aber wieder, im Zug der Sehnsucht[1], alles Gewordene sich zurückwendet zum Urquell des Seins: das zu schildern ist das in vielfachen Variationen immer gleiche Thema dieser Philosophie. In Beharren des Verursachten in seiner Ursache, Hervorgang aus ihr und Rückwendung zu ihr, vollzieht sich alles Geschehen im Spiel von
689 Ursache und Folge. Was im Laufe der Naturentwicklung, von dem Einen ausstrahlend, ihm immer ferner tritt, bis zur Dunkelheit und Verderbtheit der Materie, das wendet sich, im Menschenwesen angelangt, in Ethik und Religion mit Bewusstsein wieder zurück zu dem Einen, unverlierbar Reinen und Ewigen. Das Göttliche steigt nicht hernieder; der Mensch muss zu göttlicher Höhe und Ferne hinaufstreben, um sich zu vereinigen mit dem Einen vor aller Vielheit. Die Vereinigung kann erreicht werden im reinen Denken des Menschengeistes und darüber hinaus in dem geheimnissvollen Zusammenklang des Einzellebendigen mit dem Ersten, dem Uebervernünftigen, in der Ekstase, die höher ist als alle Vernunft. Sie kann erreicht werden nach Ablauf der Kette der Wiedergeburten, an deren Ende die reine Seele, das Göttliche im Menschen, eintritt in die Göttlichkeit des All[2].

Flucht aus der Welt, nicht ein das Bessere schaffendes Wirken in der Welt, lehrt und fordert diese letzte griechische Philosopie. Aus allem getheilten, einzeln bestimmten Sein strebt die Seele hinaus, hinüber zu dem ungebrochenen Lichte göttlicher Lebenseinheit. Die Welt, diese sichtbare Körperwelt,

[1] ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις. Plotin. 22, 17 (Kirchh.) πάντα ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ-ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. 29, 12; 45, 2. ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν (der νοῦς das πρῶτον, die ψυχὴ den νοῦς): 10, 7.

[2] αἱ ἔξω τοῦ αἰσθητοῦ γενόμεναι (ψυχαί): Plotin. 15, 6. Im Tode ἀνάγειν τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον Porphyr. *V. Plot.* 2. Rückkehr εἰς πατρίδα: Plotin. 5, 1.

ist schön, sagt uns Plotin, denn sie ist das Werk und Abbild des in ihr nach seiner Wirkung anwesenden höchsten Göttlichen. Ein letzter Sonnenblick des untergehenden Griechensinnes bricht in den Worten hervor, mit denen er den christlich-gnostischen Welthass abweist[1]. Das Hässliche, sagt Plotin, ist so Gott wie der Natur fremd und zuwider[2]. Aber im Reiche gestalteter Schönheit mag doch die Seele nicht mehr verweilen[3]. Sie ist sich ihrer Herkunft aus dem Uebersinnlichen, ihrer Göttlichkeit und Ewigkeit so tief bewusst, dass sie, 690 über alles Gestaltete hinaus, nur trachten kann nach dem Einen, das vor der Welt war und ausser ihr besteht[4]. —

Diese Philosophie, so unbedingt sie sich innerlich von altgriechischen Lebenstrieben, von dem weltfreudigen Sinn des alten Griechenthums abwendet, meinte dennoch, in dem Kampfe gegen die neue, unaufhaltsam heranfluthende Religionsströmung, zum Schutz des alten Glaubens und der alten Cultur, mit der jener unlöslich verbunden war, berufen zu sein. Die entschiedensten ihrer Anhänger, voran der letzte altgläubige Kaiser selbst, zogen am eifrigsten in den Kampf, vor ihnen her der Genius des alten Griechenthums und Griechenglaubens. Aber als die Schlacht geschlagen und verloren war, da wurde aller Welt offenbar, dass es ein Leichnam gewesen war, was, auf das Ross gebunden, den begeisterten Streitern vorangezogen war, wie der todte Cid Campeador den Seinen im Maurenkampfe. Die alte Religion, mit ihr die ganze Cultur der

---

[1] XXX; namentlich § 16 ff.

[2] τὸ μὲν γὰρ αἰσχρὸν ἐναντίον καὶ τῇ φύσει καὶ τῷ θεῷ 44, 1.

[3] Flucht von dem ἐν σώματι κάλλος zu den τῆς ψυχῆς κάλλη u. s. w.: 5, 2. Auch in der schönen Abh. π. τοῦ καλοῦ, I, § 8. Doch noch in einem ganz anderen Sinne als Plato (Symp.) von dem Aufsteigen von den καλὰ σώματα zu den καλὰ ἐπιτηδεύματα κτλ. redet. Plotin verwahrt sich ernstlich dagegen, dass sein Schönheitssinn etwa weniger φεύγειν τὸ σῶμα mache als der Schönheitshass der Gnostiker: 30, 18. Auch er wartet, nur weniger ungeduldig, hienieden lediglich auf die Zeit, wo er aus jeder irdischen Behausung abscheiden könne: ibid.

[4] — καὶ οὕτω θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος ἀπαλλαγὴ τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον 9, 11.

Griechenwelt, sank dahin und konnte nicht wieder belebt werden. Ein neuer Glaube, ganz anders als alle ältere Religion mit der Kraft begabt, das schwerbeladene Herz zu zerknirschen und in Hingebung aufwärts, dem göttlichen Erbarmen entgegenzutragen, blieb auf dem Plan. Seiner bedurfte die neu sich bildende Welt. —

Und doch, — war das Griechenthum ganz abgethan, todt für alle Zeit? Vieles, allzu Vieles von der Weisheit seines Greisenalters lebte weiter in den speculativen Ausgestaltungen des Christenglaubens. Und in aller modernen Cultur, die sich aus dem Christenthum und neben ihm her gebildet hat, in jeder Wissenschaft und Kunst, ist Vieles lebendig aus griechi- 691 scher Seelenkraft und griechischer Gedankenfülle. Die äussere Gestalt des Griechenthums ist dahin; sein Geist ist unvergänglich. Was je im Gedankenleben der Menschen ganz lebendig geworden ist, kann nie mehr zunichte werden; es lebt ein Geisterdasein weiter; in das Geisterleben der Menschheit eingegangen, hat es seine eigene Art der Unsterblichkeit. Nicht immer in gleicher Stärke, nicht stets an derselben Stelle tritt im Menschheitsleben der Quell griechischer Gedanken zu Tage. Aber niemals versiegt er; er verschwindet, um wiederzukehren; er verbirgt sich, um wieder aufzutauchen. ***Desinunt ista, non pereunt.***

Anhang.

1. Zu S. 75.

Rituale Reinigung durch fliessendes Wasser, durch Abreibung mit thierischen oder pflanzlichen Stoffen (σκίλλα, Feigen), durch Aufsaugen der *materia peccans* in Eiern. — Zur religiösen Reinigung ist Wasser aus fliessenden Quellen oder Flüssen oder aus dem Meere erforderlich (θάλασσα, κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά. Eur. *Iph. T.* 1167. Daher in orakelhafter Skaldensprache ἡ ἀμίαντος = θάλαττα: Aesch. *Pers.* 578. Bei einem Opfer: ὁ ἱαρεὺς ἀποῤῥαίνεται θαλάσσᾳ; Opferkalender von Kos, *Inscr. of Cos* 38, Z. 23). Vielerlei hieher Gehöriges bei Lomeier, *De lustrat.* cap. 17. Noch in dem aus dem Fliessenden geschöpften Wasser schien die Kraft des Fortschwemmens und Weitertragens des Uebels lebendig. Bei besonders arger Befleckung bedarf es einer Reinigung in vielen lebendig fliessenden Quellen. κρηνάων ἀπὸ πέντε Empedocl. 452 (Mull.) ἀπὸ κρηνῶν τριῶν Menand. Δεισιδαίμων 1, 6 (Mein.) Orestes *se apud tria flumina circa Hebrum ex responso purificavit* (vom Muttermorde): Lamprid. Heliogab. 7, 7. Oder bei Rhegion in sieben Quellen, die zu Einem Flusse zusammenfliessen: Varro bei Prob. ad Vergil. p. 3, 4 Keil.; Schol. in Theocrit. p. 1, 3 ff. Dübn. (Vgl. Hermann, *Opusc.* 2, 71 ff.) Sogar 14 Gewässer bei Mordreinigung: Suidas 476 B/C Gaisf. s. ἀπὸ δὶς ἑπτὰ κυμάτων (Schluss eines iamb. oder troch. Verses). Die ungemeine Zähigkeit des griechischen Rituals zeigt sich auch hier. Noch spät begegnen dieselben kathartischen Vorschriften. Eine Anweisung des klarischen Orakels etwa aus dem 3. Jahrh. n. Chr. (bei Buresch, *Klaros* p. 9) heisst die Heilsuchenden ἀπὸ Ναϊάδων ἑπτὰ ματεύειν καθαρὸν πότον ἐντύνεσθαι, ὃν θειῶσαι πρόσσοθεν (aus Il. Ψ 533 entlehnt, aber zeitlich verstanden) ἐχρῆν

καὶ ἐπεσσυμένως ἀφύσασθαι, ῥῆναί τε δόμους κτλ. Und in einem Zauberbuch (etwa des 4. Jahrh.) bei Parthey, *Abh. d. Berl. Akad.* 1865 p. 126 Z. 234. 235 wird vorgeschrieben, zum Zauber zu schöpfen ὕδωρ πηγαῖον ἀπὸ ζ πηγῶν. (Dann in mittelalterlichem Aberglauben: zur Hydromantie soll man „aus drei fliessenden Brunnen, aus jeglichem ein wenig“ Wasser schöpfen u. s. w. Hartlieb bei Grimm, *D. Myth.*[4] III 428. Wohl Reminiscenz aus dem Alterthum. Vgl. Plin. *n. h.* 28, 46: *e tribus puteis* etc.) — Vgl. übrigens die ganz analoge Verwendung des Wassers im altindischen Reinigungsceremoniell: Oldenburg, *Rel.* 363 *d. Veda* 423 ff. 489. — περιμάττειν, ἀπομάττειν, Abwischen des Unreinen. Wyttenbach ad Plut. *moral.* VI p. 1006/7.) Auch περιψῆν; im übertragenen Sinne heisst ein φαρμακός ein περίψημα = περικάθαρμα: Paul. *ad Corinth.* I 4, 13. Abwaschung mit Kleie, Lehm und dgl. oft erwähnt. Sonst mit σκίλλα, oder auch mit den Leibern geschlachteter Hunde. ἐκάθηρέ τέ με καὶ ἀπέμαξε καὶ περιήγνισε δᾳδὶ (hiemit περιήγν.) καὶ σκίλλῃ — Lucian. *Necyom.* 7. Der Abergläubische pflegt ἱερείας καλέσας σκίλλῃ ἢ σκύλακι κελεῦσαι αὑτὸν περικαθᾶραι. Theophrast. *char.* 16 extr. Der σκίλλα traute man alle möglichen Heilkräfte zu (scurril ausgeführt in dem Büchlein περὶ σκίλλης [Laert. Diog. 8, 47? κήλης dort Cobet] des „Pythagoras“: Auszug bei Galen π. εὐπορίστων III; XIV 567 — 569 K.); vor Allem galt sie aber als καθάρσιος (Artem.), καθαρτικὴ πάσης κακίας (Schol. Theocr. 5, 121). Vgl. Kratin. Χείρωνες 7 (Mein.). Sie ist daher auch ἀλεξιφάρμακον, ὅλη πρὸ τῶν θυρῶν κρεμαμένη (Dioscor. *mat. med.* 2, 202 extr. [vgl. *Hermes* 51, 628 Z. 1. 2]: so lehrte „Pythagoras“: Plin. *n. h.* 20, 101), oder an der Thürschwelle vergraben: Aristoph. Δαναΐδες, *fr.* 8. Auch λύκων φθαρτική ist sie; Artemidor. *onirocr.* 3, 50 (s. Geopon. 15, 1, 6 mit Niclas' Anm.). Als Dämonen (wolfsgestaltete) vertreibend, wird sie dann eben auch zu religiösen „Reinigungen“ benutzt. — Auch Feigen sind zur religiösen Abreibung und Reinigung geeignet (die schwarzen Feigen vornehmlich *inferum deorum et avertentium in tutela sunt:* Macrob. *Sat.* 3, 20, 2. 3). Feigen ἐν καθαρμοῖς verwendet: Eustath. Od. 7, 116 p. 1572, 57 (ist so das περιμάττειν der Augen mit Feigen gemeint bei Pherekrates, Athen. 3, 78 D?). Davon Ζεὺς συκάσιος = καθάρσιος (Eustath.). Die Feige bestes ἀλεξιφάρμακον: Aristot. bei Julian, *epist.* 24 p. 505, 7 ff. Auf geheimnissvolle Eigenschaften der Feige deutet der Glaube, dass den Feigenbaum kein Blitz treffe (Plut. *Sympos.* V 9; Geopon. 11, 2,

Theophanes Nonnus 260; 288. [Vgl. *Hermes* 50, 584]; Joh. *de mens.* p. 140, 2; 152, 26 f. Roeth.). Wenn die φαρ- an den Thargelien (s. oben p. 78) Feigenschnüre um den tragen (Helladius bei Photius *bibl.* p. 534 a, 5 ff.), mit ..enästen (κράδαι) und σκίλλαι gepeitscht werden (Hipponax ι, 5. 8. Hesych. s. κραδίης νόμος), so hat auch hier, wie .n die Verbindung mit den σκίλλαι (vgl. übrigens auch Theocrit. 107; 5, 121) zeigt, die Feige kathartische Bedeutung (un- ·tig Müller, *Dorier* 1, 330). Bevor man die φαρμακοί, als ıdenböcke, aus der Stadt jagte, wurden sie — eben mit κράδαι σκίλλαι — „gereinigt". So heisst es in der solche Sühn- räuche parodirenden Geschichte von den Raben, die man dem μός, wie eine Art von φαρμακοί, preisgab: περικαθαίροντας ιδαῖς ἀφιέναι ζῶντας, καὶ ἐπιλέγειν τῷ Λοιμῷ· φεῦγ' ἐς κόρακας ristoteles *fr.* 454. — Aehnlicher ἀποτροπιασμός: εἰς αἶγας ἀγρίας. 364 die Erkl. zu Macar. *prov.* 3, 59; Diogenian. 5, 49. τὴν νόσον s Dämon gedacht], φασίν, ἐς αἶγας τρέψαι. Philostr. *Heroic.* 79, 8 Kays.) — Abreibung des „Unreinen" auch mit den todten eibern junger Hunde (σκίλλῃ ἢ σκύλακι Theophr. *char.* 16). ie ἁγνισμοῦ δεόμενοι werden mit den Leichen geschlachteter (der Hekate geopferter) junger Hunde abgerieben (περιμάττονται); dies ist der περισκυλακισμός: Plut. *Qu. Rom.* 68. — Der Glaube war, dass solche Abreibestoffe (auch Wolle und Thiervliesse wurden so verwendet) das Schädliche, Verunreinigende in sich aufnehmen. Ebenso, wenn Eier als καθάρσια verwendet werden (so z. B. in einem Londoner Zauberbuch [*pap.* CXXI, Z. 522] bei Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus.* [1893] p. 101: γράφε τὸ ὄνομα εἰς ᾠὰ δύο ἀρρενικὰ καὶ τῷ ἑνὶ περικαθαίρεις (sic) σεαυτὸν κτλ. Mehr bei Lomeier, *de lustrat.* (ed. 2. Zutph. 1700) p. 258 f. Sie sollten das Unreine einschlucken. ἀνελάμβανον τὰ τοῦ περικαθαρθέντος κακά: Auctor δεισιδαιμονίας bei Clemens Al. *Strom.* 7, 713 B.

2. Zu S. 83.

Hekate und die Ἑκατικὰ φάσματα, Gorgyra, Gorgo, 371 Mormolyke, Mormo, Baubo, Gello, Empusa u. s. w. — Hekate selbst wird angerufen als Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη καὶ πολύμορφε: *hymn.* bei Hippolytus *ref. haer.* 4, 35 p. 73 Mill. Von Hekate sagt Schol. Apoll. Rhod. 3, 861: λέγεται καὶ φάσματα ἐπιπέμπειν (s. Eurip. *Hel.* 570; vgl. Dio Chrys. *or.* 4 p. 168. 169 R.; Hesych. s. ἀνταία), τὰ καλούμενα Ἑκάταια

(φάσματα Ἑκατικά: Marin. *v. Procl.* 28) καὶ πολλάκις αὐτὴ μεταβάλλειν τὸ εἶδος, διὸ καὶ Ἔμπουσαν καλεῖσθαι. Hekate-Empusa auch bei Aristophanes in den Ταγηνισταί: Schol. Ar. *Ran.* 293. Hesych. s. Ἔμπουσα. Also Hekate ist nicht verschieden von Gorgo, Mormo, Empusa. Auch Baubo (wohl identisch mit der neben anderen χθόνιοι genannten Βαβὼ auf einer Ins. aus Paros: Ἀθήναιον 5, 15; vgl. die menschlichen Eigennamen Βαβώ, Βαβεῖς) ist ein Name der Hekate: *hymn. mag.* p. 289 Ab., v. 2 (Βαυβὼ ist schwerlich sprachlich verwandt mit βαυβών, dem aus Herondas übel bekannten [wiewohl das wieder im *Myth. Lex.* 2, 3025 empfohlen wird]; man sieht nicht ein, wie der weibliche Dämon nach einem solchen männlichen ὄλισβος benannt sein könnte. Das hekatische Wesen wird eher von βαύ, dem Laute des Hundebellens [βαυκύων Pariser Zauberbuch 1911] seinen Namen haben). Auch Baubo ist sonst (wie Mormo u. A.), der Name eines riesigen Nachtgespenstes. Orph. *fr.* 216 Ab.; Lobeck, *Agl.* 823. — Sonst begegnen diese ἐπικλήσεις oder Erscheinungsformen der Hekate, Gorgo, Mormo u. A., auch als die Namen selbständiger Höllengeister. Γοργύρα· Ἀχέροντος γυνή, Apollodor. π. θεῶν bei Stob. *ecl.* 1, 49 p. 419, 15 W.: vgl. Apollod. *bibl.* 1, 5, 3. Hievon ist wohl Γοργώ (als Hadesbewohnerin schon Odyss. 11, 634 gedacht; in der κατάβασις des Herakles, Apollod. *bibl.* 2, 5 12; χθονία Γοργὼ Eurip. *Ion.* 1058) nur die abgekürzte Form. Acheron, dessen Gattin sie ist, muss als Herr der Unterwelt gedacht sein. So hört man auch von einer Mutter des Unterweltgottes. Bei Aeschyl., *Agam.* 1235 nennt Kassandra die Klytämnestra θύουσαν Ἅιδου μητέρα. Unmöglich kann man in dieser sehr auffallenden Bezeichnung ᾅδου (mit Lobeck, Soph. *Aj.*[3] p. 292) appellativisch verstehen und den ganzen Ausdruck nur als einen tropischen, = αἰνομήτορα deuten wollen. Wozu dann gerade μητέρα? und vor Allem: wozu θύουσαν? Klytämnestra, das versteht sich, wird nur vergleichsweise „eine dahinstürmende Hadesmutter“ genannt, d. h. eine wahre Teufelin; aber das, womit sie verglichen wird, muss eine wirkliche Gestalt der Sage gewesen sein. Ganz ebenso wird τῶν δαιμόνων μήτηρ in mittelgriechischer Dichtung als bildliche Bezeichnung eines bösen Weibes gebraucht (Καλλίμ. καὶ Χρυσορρόη [ed. Lambros] v. 2579; vgl. ebendas. 1306: τῶν Νηρηΐδων μάμμη), sehr oft im Deutschen „des Teufels Mutter“, Grossmutter, auch des Teufels Weib oder Braut in bildlicher Bezeichnung verwendet (Grimm, *D. Mythol.*[4] 841 f.; III 297): aber stets

setzt dort die Vergleichung das Bestehen des wirklichen Vorbildes in der Sage voraus; wie denn ja diese Gestalten in mittel- und neugriechischen und in deutschen Märchen thatsächlich oft genug auftreten. So ist die θύουσα Ἅιδου μήτηρ als eine Gestalt altgriechischer Märchen festzuhalten. „Hades“ kann in dieser Zusammenfügung nicht der homerische und sonst gemeindichterische Gott der Unterwelt, der Bruder des Zeus und des Poseidon, sein: dessen Mutter wäre ja Rhea, an die bei der θύουσα Ἅιδου μήτηρ sich nicht denken lässt. Es gab in localen Sagen noch gar manche andere Götter der Unterwelt, deren jeder ungenau und wie mit einem Generalnamen Ἅιδης benannt werden konnte. Die „stürmende“ Mutter des Unterweltgottes nun hat die unverkennbarste Aehnlichkeit mit Hekate, die Nachts im Winde fährt (s. oben p. 83 f., unten p. 411 f.), ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσα (mit dem „Hadesjäger“ vergleicht sie weniger treffend Riess, *Rhein. Mus.* 49, 181 Anm.). Es scheint beinahe, als ob beide Gestalten identisch wären; eine locale Ueberlieferung könnte recht wohl die Hekate (wie sonst zur Tochter des Admetos, des Eubulos, d. h. des Hades) zur Mutter des Unterweltgottes gemacht haben. Wenn sie (nach dem *hymn.* bei Hippolyt. *ref. haer.* p. 73) mit der Μορμώ dieselbe ist, so ist sie im Märchen auch als Nährmutter des Acheron vorgekommen. Denn so heisst Μορμολύκα: τιθήνη des Acheron 372 war sie bei Sophron; Stob. *ecl.* 1, 49 p. 419, 17. 18. Von Μορμολύκη aber (neben Λάμια, Γοργώ, Ἐφιάλτης als Märchengestalt genannt bei Strabo I p. 19; Μορμολύκειον: s. Ruhnken Tim. *lex.* p. 179 ff.) ist doch wohl, wie von Γοργόρα Γοργώ, Μορμώ nur die abgekürzte Form (daneben auch Μομμώ, Hesych.; mit Metathesis des ρ: Μομβρώ, Hesych.). Diese auch in der Mehrzahl: ὥσπερ μορμόνας παιδάρια (φοβοῦνται) Xen. *Hell.* 4, 4, 17. Hesych. μορμόνας· πλάνητας δαίμονας (also umgehend, wie bei Hesiod und in dem pythagoreischen σύμβολον die Erinyen, wie der ἀλάστωρ, die unruhig umgehende Seele, von ἀλᾶσθαι benannt [so Lobeck, *Paralip.* 450]). Uebrigens in der Mehrzahl auch Ἑκάτας Lucian *Philops.* 39 extr. (vielleicht nur generalisirend); τρισσῶν Ἑκατῶν Pariser Zauberbuch 2825 f.; Ἔμπουσαι (neben ἄλλα εἴδωλα), Dionys. Perieg. 725 u. ö.; Γοργόνες ohnehin. Die Μορμώ ein Kinderschreck: Μορμὼ δάκνει Theocrit 15, 40 ([ἀνά]κλησις Μορμο[ῦς] ein Bühnenstück, wohl eine Posse: *I. mar. Aeg.* I 125, g). Ebenso ist ein kinderraubender Unhold Λάμια. (Duris *fr.* 35; Diodor. 20, 41; Heraclit. *incredib.* 34 etc. Einiges bei Friedländer, *Darstell. a. d. Sitteng.*[4] 1, 511 f. Hypokori-

stisch Λαμώ: Schol. Ar. *Eq.* 62). Und Mormo heisst selbst Lamia: Μορμοῦς τῆς καὶ Λαμίας Schol. Gregor. Naz. bei Ruhnken, *Tim.* p. 182ᵃ. Mit Mormo und Lamia identificirt wird, bei Schol. Theocrit. 15, 40 Γελλώ, das schon von Sappho erwähnte kinderraubende Gespenst (Zenob. 3, 3 etc.). Auch Καρκώ ist dasselbe wie Λάμια (Hesych). Lamia ist offenbar der allgemeine Name (vgl. auch I 193, 1), Mormo, Gello, Karko, auch Empusa sind einzelne Lamien, die aber ineinander verschwimmen. Wie Mormo und Gello zusammfallen, so Gello und Empusa: Γελλὼ εἴδωλον Ἐμπούσης Hesych. (Empusen, Lamien und Mormolyken dieselben: Philostr. *V. Apoll.* 4, 25 p. 145, 16). Die Empusa, in immer wechselnden Gestalten erscheinend (Arist. *Ran.* 289 ff.), begegnet wohl auch Nachts den Menschen (νυκτερινὸν φάσμα ἡ Ἔμπουσα *vit. Aeschin.* init. S. Philostr. *v. Apoll.* 2, 4), meist aber (wie Hekate bei Lucian) am Mittag, μεσημβρίας ὅταν τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζωσιν: Schol. Arist. *Ran.* 293. Sie eigentlich ist das *daemonium meridianum*, das unter dem Namen *Diana* christliche Autoren kennen (s. Lobeck, *Aglaoph.* 1092. Grimm, *D. Myth.*[4] 972. Ueber den Mittagsteufel s. Grimm III 342; Rochholz, *D. Glaube u. Br.* 1, 67 ff., Mannhardt, *Ant. Wald- u. Feldc.* 2, 135 f., Haberland, *Ztsch. f. Völkerpsychol.* 13, 310 ff., Drexler, *Mythol. Lex.* 2, 2832 ff. Mit ihr, und mit Baubo, Gorgo, Mormo und also auch Gello, Karko, Lamia ist Hekate, soweit sie als εἴδωλον auf der Oberwelt erscheint, identisch. (Wenn nach Schol. Apoll. Rhod. 4, 828, Stesichoros ἐν τῇ Σκύλλῃ εἴδους [Εἴδοῦς ganz unglücklich Bergk ad Stesich. *fr.* 13] τινὸς Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι, so scheint Hekate selbst als „eine Art Lamia“ bezeichnet zu werden: denn Hekate galt ja meistens als Mutter der Skylla: so bei Akusilaos, in den hesiodischen Eoeen [Schol. Ap. l. l.], auch bei Apollonius selbst, der, 4, 829, die homerische Krataiïs [Od. 12, 124] nur für eine Benennung der Hekate erklärt.) — Das Verfliessen der Linien und Zusammenfallen der Gestalten ist für diesen sinnetäuschenden Spuk charakteristisch. In Wahrheit werden die einzelnen Namen (zum Theil onomatopoietisch 373 gebildete Schrecknamen) ursprünglich Benennungen der Gespenster einzelner Orte sein, die freilich zuletzt alle dieselbe Gesammtvorstellung ausdrückten und darum sich unter einander und mit der verbreitetsten Gestaltung dieser Art, der Hekate, deckten. Uebrigens gehören diese, neben der Hekate stark depotenzirten und zuletzt (vielleicht mit Ausnahme der Empusa) dem Kinder-

märchen überlassenen weiblichen Dämonen sämmtlich, wie Hekate auch, der Unterwelt und dem Seelenreiche an. Bei Gorgyra (Gorgo) und Mormolyke (Mormo) ist dies ja ausgesprochen. Lamia, Gello reissen Kinder und sonst ἀώρους aus dem Leben wie andere Höllengeister, Keren, Harpyien, Erinyen, Thanatos selbst. Die Lamien kommen aus Erdhöhlen herauf ans Licht: λαμίας τινὰς ἱστοροῦντες (die ältesten Geschichtschreiber) ἐν ὕλαις καὶ νάπαις ἐκ γῆς ἀνιεμένας: Dionys. Halic. *de Thucyd. jud.* 6. Empusa kommt auf die Erde um Mittag, weil man da den Todten opferte (Schol. *Ran.* 293. Mittagsopfer für Todte und Heroen: s. I 149, 2). Sie kommt zum Opfer für die Unterirdischen, weil sie eben selbst zu diesen gehört. (So bekundet sich der chthonische Charakter der Sirenen — die den Harpyien nächstverwandt sind — auch darin, dass sie nach dem dämonistischen Volksglauben Mittags erscheinen [wie die Empusen], Schlafende bedrücken u. s. w. S. Crusius, *Philolog.* 50, 97 ff.)

3. Zu S. 83.

Der Schwarm der Hekate bringt nächtliche Angst und 373 Krankheit: εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβῇ χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω. Trag. inc. (Porson dachte an Aeschylus) *fr.* 375. Den Schwarm bilden die νυκτίφαντοι πρόπολοι Ἐνοδίας: Eurip. *Hel.* 571. (Diese πρόπολοι τᾶς θεοῦ sind wohl auch gemeint auf der defixio *C. I. Gr.* 5773; Wünsch, *defix. tab.* p. IX, b.) Es sind keine anderen als die mit der Hekate umschweifenden Seelen Verstorbener. Nächtliche Schrecknisse bringen Ἑκάτης ἐπιβολαὶ καὶ ἡρώων ἔφοδοι. Hippocr. *morb. sacr.* I p. 593 K. Daher nennt hymn. Orph. 1, 3 die Hekate ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν. Solche mit der Hekate fahrenden Seelen sind zumal die der ἄωροι, der vor dem Ende der ihnen „bestimmten" Lebenszeit Gestorbenen; πρὶν μοῖραν ἐξήκειν βίου (Soph. *Antig.* 896. Vgl. Phrynich., Bekk. *anecd.* 24, 22. πρόμοιρος ἁρπαγή: *Insc. of Cos* 322). Gegen sie war Thanatos, ἐν ταχυτῆτι βίου παύων νεοηλίκας ἀκμάς, ungerecht: hymn. Orph. 87, 5. 6; was ihnen an bewusstem Leben auf Erden entzogen ist, müssen sie nun als entkörperte „Seelen" einbringen. *aiunt, immatura morte praeventas (animas) eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quas tum pervixissent, si non intempestive obiissent.* Tertull. *de anima* 56. (Sie haften an der Stelle ihres Grabes: ἥρωες ἀτυχεῖς, οἳ ἐν τῷ δεῖνι τόπῳ συνέχεσθε, Pariser Zauberb. 1408. Vgl. *C. I. Gr.* 5858 b.) Darum wird auf Grab-

steinen (und sonst: Eur. *Alc.* 172 f.) oft als etwas besonders Klägliches hervorgehoben, dass der hier Bestattete als ἄωρος gestorben sei (s. Kaib. *ep. lap.* 12; 16; 193; 220, 1; 221, 2; 313, 2. 3. ἄτεκνος [und unverheirathet s. I 327 f.; II 392, 2] ἄωρος: 236, 2. Vgl. 372, 32; 184, 3. *C. I. Gr.* 5574). Gello, die selbst als παρθένος ἀώρως ἐτελεύτησε, wird zum φάντασμα, das Kinder tödtet und τοὺς τῶν ἀώρων θανάτους verschuldet (Zenob. 374 3, 3. Hesych. s. Γελλώ). Die Seelen der ἄωροι müssen ruhelos umgehen. S. Plaut. *Mostell.* 499 f. Sie eben sind es, die (ἀνέμων εἴδωλον ἔχοντες, hymn. Hec.) mit der Hekate bei Nacht umherschweifen. Der Hekatehymnus (bei Abel, *Orphica* p. 289; Pariser Zauberbuch Z. 2727 ff.) V. 10 ff. ruft die Hekate an: δεῦρ' Ἑκάτη τριοδῖτι, πυρίπνοε, φάσματ' ἔχουσα (ἄγουσα Meineke), ἥ τ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς (δεινάς τ' ἐφόδους?) χαλεπάς τ' ἐπιπομπάς, τὴν Ἑκάτην σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις κεἴ τινες ἡρώων θάνον ἄγναιοί τε (καί Mein., aber τέ voranzustellen ist hellenistischer Sprachgebrauch; oft so in Orac. Sibyll.) ἄπαιδες κτλ. Die ἄωροι werden daher geradezu zu Spukgeistern κατ' ἐξοχήν. Wie jener Hymnus sie (mit der Hekate) zu bösem Zauber aufruft, so wird in Defixionen, die man in die Gräber (vorzugsweise eben solche von ἄωροι: s. die Vorschrift in dem Pariser Zauberbuch 332 ff. 2215; 2220 f. Papyr. Anastasy Z. 336 ff.; 353) legte, bisweilen ausdrücklich ein ἄωρος angerufen. λέγω τῷ ἀώρῳ τῷ κ(ατὰ τοῦτον τὸν τόπον etc.): Defixio aus Rom, *I. Gr. Sic. et It.* 1047. ἐξορκίζω σε, νεκύδαιμον ἄωρε: Bleitafel aus Karthago, *Bull. corr. hellén.* 1888 p. 299 (Wünsch p. XVI). Vgl. Pariser Zauberb. 342 f.; 1390 ff. παράδοτε (den Verfluchten) ἀώροις, Bleitafel aus Alexandria, *Rhein. Mus.* 9, 37, Z. 22. Bleitafel aus Phrygien (*Bull. corr. hell.* 1893 p. 251): γράφω πάντας τοὺς ἐμοὶ ἀντία ποιοῦντας μετὰ τῶν ἀώρων· Ἐπάγαθον, Σαβῖναν etc. Mit den Ἑκάτης μελαίνης δαίμονες alterniren die ἄωροι συμφοραί auf Flüchen bei Kaib. *ep. lap.* p. 149; Sterrett, *Pap. of the Amer. school of Athens*, 2, 168. — Auf die βιαιοθάνατοι (oder βίαιοι: so in den Zauberbüchern. βιοθάνατον πνεῦμα, Paris. Zauberb. 1950), als eine besondere Art der ἄωροι (s. Plaut. a. a. O.), trifft Alles zu, was von den ἄωροι gesagt worden ist. Sie finden keine Ruhe: s. I 264, 1. Tertull. *an.* 56. 57. Serv. *Aen.* 4, 386, nach dem *physici*. Vgl. auch Heliodor. *Aeth.* 2, 5, p. 42, 20 ff. Bk. Um Aufnahme in den Hades muss ein so ums Leben Gekommener βιαιοθάνατος besonders flehen: Kaib. *ep. lap.* 624. Vgl. Vergil. *Aen.* 4, 696 ff. Solche Seelen werden

ἀλάστορες, Irrgeister: s. oben p. 409. Umgehen eines βιαιοθάνατος: Plut. *Cimon* 1. — Endlich die Seelen Unbestatteter, der Seelenopfer und der Grabeswohnung nicht theilhaftig Gewordener (vgl. Eurip. *Hecub.* 31—50) müssen ebenfalls umgehen (s. I 217). Der ἄταφος wird ἐνθάδε festgehalten: Soph. *Ant.* 1070; er irrt auf der Erde um: ἀλαίνει Eurip. *Troad.* 1075. Vgl. Tertull. *an.* 56. Eben darum können die Seelen der ἄταφοι von Beschwörern zum Erscheinen und Antworten gezwungen werden. Heliodor. *Aeth.* p. 177, 15 ff. *rite conditis Manibus* hört das Umgehen der Seele auf: Plin. *epist.* 7, 27, 11. Luc. *Philops.* 31 extr. — Gegen solche nächtlichen Schreckbilder schützt die Kunst des μάντις und καθαρτής (der ἀπομάκτρια γραῦς, Plut. *de superstit.* 3; 166 A); solcher Unholde Abwendung ist gerade rechte „Reinigung“. Eine Art von καθάρσιον ist es auch, was man anwendet, wenn die ἀπομαγδαλίαι (wie sonst den Hunden: Ath. 9, 409 D) hingeworfen werden den ἐν ταῖς ἀμφόδοις γινομένοις νυκτερινοῖς φόβοις (Harmodios von Leprea bei Athen. 4, 149 C) d. h. der Hekate und ihrem Schwarm (der ja auch in Hundegestalten erscheint).

4. Zu S. 101.

Spaltung des Bewusstseins. Verdoppelung der Person. — In jenen tief erregten Zeiten müssen die Griechen vielfach die Erfahrung von jenen abnormen, aber keineswegs seltenen Erscheinungen des Seelenlebens gemacht haben, in denen eine Spaltung des Bewusstseins, ein Auseinandertreten des persönlichen Daseins in zwei (oder mehr) Kreise mit gesonderten Centren eintritt, einander ablösend oder auch gleichzeitig neben einander zwei Persönlichkeiten, ein doppelter Intellect und ein doppelter Wille in Einem Menschen sich geltend und bemerklich machen. Selbst voraussetzungslose psychologische Beobachtung unserer Zeit weiss solche, bei gewissen neuropathischen Zuständen oft (freiwillig oder unter dem Zwang experimenteller Veranstaltung) hervortretende Erscheinungen nicht anders zu beschreiben, denn als eine Verdoppelung (oder Vervielfältigung) der Person, Bildung eines zweiten Ich, eines zweiten Bewusstseins nach oder neben dem ersten und normalen Bewusstsein, dem das Dasein seines Doppelgängers regelmässig verborgen bleibt. (Wohl am vollständigsten und höchst besonnen stellt diese Dinge dar Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris 1889.) Wo solche Erscheinungen sich einer mit religiös

spiritualistischen Voraussetzungen erfüllten Vorstellungsweise darbieten, werden sie nothwendiger Weise eine diesen Voraussetzungen entsprechende Auslegung finden. Das Auftauchen eines intelligenten Willens in einem Menschen, ungewollt und unbemerkt von der sonst in diesem Menschen waltenden Persönlichkeit, wird als das Einfahren eines fremden Geistes in den Menschen oder das Verdrängen der eigenen Seele des Menschen durch solchen fremden dämonischen oder seelischen Gast aufgefasst werden. Und da nichts, bei allen Völkern und zu allen Zeiten, verbreiteter war als die religiös spiritualistischen Voraussetzungen solcher Erklärungsweise, so haben von jeher (und bis auf unsere Tage) die selbst von solcher „Verdoppelung der Person“ Betroffenen so gut wie ihre (wissenschaftlich nicht geschulte) Umgebung diese räthselhaften Erscheinungen erklärt durch das, was die Griechen ἔκστασις nennen oder κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ. An thatsächlichen Erfahrungen solcher Art pflegt es nicht zu fehlen, die Willkür liegt nur in der Auslegung der Erfahrungen. Den Griechen blieb die Pythia das kenntlichste Erfahrungsbeispiel für die „Besessenheit“ eines Menschen durch einen fremden Willen und Geist, der dem Charakter, dem Wissen und der Art des „Mediums“ im Zustande vollen Bewusstseins (wie es zu geschehen pflegt) wenig entsprach, als ein Fremdes eingedrungen zu sein schien. Die Sibyllen, Bakiden, die Βάκχαι, Seher und Reinigungspriester, Epimenides, Aristeas und so viele Andere waren weitere Beispiele für den Aufschwung der Seele ins Göttliche oder Eingehen des Gottes in die Seele. Es konnte nicht fehlen, dass an solchen Beispielen der Glaube an einen unmittelbaren Zusammenhang der Seele mit dem Göttlichen, an deren eigene Gottesnatur, sich aufrichtete, in ihnen sich, mehr als in irgend etwas sonst, bekräftigt fühlte. Es ist nicht allein in Griechenland so gegangen.

5. Zu S. 115.

406 Die grosse Orphische Theogonie. — Die uns durch 407 Berichte neoplatonischer Philosophen und einiger ihrer Zeitgenossen zugekommenen Mittheilungen aus einer in sich wohl zusammenhängenden orphischen Theogonie und Anthropogonie stammen, wie Lobeck mit vollem Recht angenommen hat, aus der ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν (Damasc. *de princ.* p. 380 K), d. h. die seit Syrians Zeiten von den platonischen Schulhäuptern in Vorlesungen

erklärt (Ὀρφικαὶ συνουσίαι des Syrian: Procl. in Tim. 96 B; Scholien des Proclus zu Orpheus, εἰ καὶ μὴ εἰς πάσας τὰς ῥαψῳδίας: Marin. *v. Procli* 27), in Schriften erläutert wurden, namentlich um συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος zu erweisen (Schrift des Syrian dieses Titels, von Suidas irrig auch dem Proclus gegeben: s. R. Schöll zu Procl. in Rempubl. p. 5. Wohl aus der Schrift des Syrian εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν stammt die Anführung der orphischen Verse *fr.* 123. 124, die in der Θεοσοφία § 50 auf Συριανὸς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πονήμασιν zurückgeführt wird; und aus Syrian dann auch wohl das Citat ebendas. § 61 aus Orpheus ἐν τῇ τετάρτῃ ῥαψῳδίᾳ). Die älteren Neoplatoniker vor Syrian beachten die *Orphica* wenig: Plotin citirt nichts daraus (spielt indessen vielleicht 26, 12 p. 247, 29 Kirchh. darauf an. S. Lobeck p. 555), Jamblich nichts aus unmittelbarer Kenntniss, einiges Porphyrius, der Alles las (*fr.* 114; 123 [Euseb. aus Porph.]; 211), und dieses unzweifelhaft aus den Rhapsodien. Ueberhaupt haben die Neoplatoniker, wo sie O. aus eigener Kenntniss anführen (und nicht etwa „Orpheus“ statt „Pythagoras“ nennen [s. oben p. 108, 2]), nur die Rhapsodien benutzt (wie Lobeck 466 richtig feststellt; Abel hat das zum Schaden seiner Fragmentensammlung verkannt). Der Titel des von ihnen benutzten Gedichts war schwerlich Θεογονία (als Titel scheint diese Bezeichnung vorzukommen *fr.* 188 [Clem. Al. aus dem Autor π. κλοπῆς]; *fr.* 108 nur Inhaltsbezeichnung; *fr.* 310 Betrug. Bei Suidas in Gaisfords Hss. allerdings auch eine θεογονία, ἔπη ,ασ': aber die Verszahl stimmt in verdächtiger Weise überein mit der des voranstehenden ὀνομαστικόν, genügt jedenfalls nicht für den grossen Umfang der ῥαψῳδίαι). Sehr wahrscheinlich bietet (wie schon Lobeck 716. 726 vermuthete) den Titel des in mehrere ῥαψῳδίαι getheilten Gedichts die einzige Benennung einer in mehrere Rhapsodien zerfallenden orphischen Dichtung ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψῳδίαις κδ (Suid.). Dieser ἱερὸς λόγος (der Plural bezeichnet nur die Mehrzahl der Bücher) ist aber jedenfalls verschieden (was Lobeck 716 verkannte) von dem ἱερὸς λόγος, den Epigenes (bei Clem. *Strom.* 1, 333 A) dem Pythagoreer Kerkops zuschrieb (und wenn Suid. die 24 Rhaps. dem Thessaler Theognetos oder dem Kerkops zuschreibt, so ist wohl eben auch der alte, nicht in Rhapsodien getheilte ἱερὸς λόγος gemeint und mit dem weitläuftigen jüngeren ἱερὸς λόγος verwechselt). Den älteren ἱερὸς λόγος meint Cicero, *nat. deor.* 408 1, 107, auch wohl Plutarch, *Sympos.* 2, 3, 2 (*fr.* 42); auf den

jüngeren ἱερὸς λόγος bezieht sich das Citat (aus dem 8. Buche) im Etym. M.: *fr.* 44. Das den Neoplatonikern vorliegende Gedicht des ἱερὸς λόγος in 24 Gesängen, aus dem die weit überwiegende Menge unserer Kenntnisse orphischer Theogonie stammt, ist nun freilich keinenfalls ein Werk des 6. Jahrhunderts, etwa gar (wie Lobeck zu glauben geneigt war: p. 683 f.) des Onomakritos. Es ist — leider! möchte man sagen —, namentlich nach dem, was zuletzt Gruppe (*Jahrb. f. Philol. Suppl.* 17, 689 ff.) ausgeführt hat, unleugbar, dass eben das, was die Neoplatoniker voraussetzten (und Lobeck ihnen glaubte: p. 508; 529 f.; 602; 613), dass Plato die „Rhapsodien“ gekannt und benutzt habe, nicht zutrifft. Und ein anderes Mittel, das hohe Alter dieser Form der orph. Theogonie nachzuweisen, haben wir nicht. An den wenig zahlreichen Stellen, an denen wirklich (und nicht nur nach schwankender Annahme) eine Uebereinstimmung in Inhalt oder Form zwischen den Rhapsodien und Pherekydes, Heraklit, Parmenides (über diesen s. Lobeck p. 532, g; vgl. Kern a. a. O. p. 52; Gruppe p. 708), Empedokles stattfindet, ist der Dichter der Rapsodien der Schuldner, nicht der Gläubiger. Sein Zeitalter lässt sich nicht bestimmen; dass erst Neoplatoniker ihn benutzen, kommt hiefür nicht in Betracht; ob er jünger ist (wie ich meine) oder älter als der (unbekannte) Hieronymos, dessen Bericht über eine orphische Theogonie Damasc. *princ.* 381 f. anführt, ist nicht ganz deutlich. Auf jeden Fall fasst Gruppe (p. 742) den Charakter seines weitläuftigen (der Ilias am Umfang gleich- oder zuvorkommenden) Gedichts richtig, wenn er darin in der Hauptsache nichts als eine äusserliche Zusammenfügung älterer orphischer Ueberlieferung sieht. An vielen Punkten lässt sich die Uebereinstimmung der Rhapsodien mit altorphischer Lehre und Dichtung noch nachweisen; Verse alter orphischer Dichtung waren hier unverändert aufgenommen; Motive älterer orphischer Theogonie waren combinirt, bisweilen ohne Rücksicht auf ihren unvereinbaren Inhalt; verschiedene Gestaltungen des gleichen Motivs standen hinter einander. So hat man hier die (zuletzt dem Hesiod nachgebildete) κατάποσις zweimal: erst verschlingt Zeus den Phanes, dann das Herz des Zagreus; im Grunde will Beides dasselbe besagen. Vielleicht ist älterer orphischer Sage die Verschlingung des Zagreusherzens, jüngerer die des Phanes entnommen. Wiewohl auch die Figur des Φάνης schon den älteren Schichten orphischer Dichtung nicht fremd gewesen sein kann. Diodor 1, 11, 3 citirt einen, gewiss nicht den Rhapsodien ent-

lehnten Vers des „Orpheus", in dem Φ. genannt (und dem Dionysos gleichgesetzt) ist. Und auf einem mit der die orphisirende Inschrift *I. Gr. Sic. et It.* 642 tragenden Tafel zusammengefaltet in demselben Grabe bei Sybaris gefundenen Goldtäfelchen steht, ausser unleserlichem sonstigen Inhalt, eine Anzahl von Götternamen verzeichnet, darunter Φάνης (auch Πρωτόγονος, 409 hier, wie es scheint von Phanes, dem diese orphische Gestalt meistens gleichgesetzt wird, unterschieden): s. Comparetti in den *Notizie degli scavi di antichità* 1879 p. 157; 1880 p. 156. Damit ist das Dasein dieser Erfindung orphischer Mythologie mindestens schon für das dritte Jahrhundert vor Chr. (dem jene Täfelchen anzugehören scheinen) bezeugt. — Und so wird man die Berichte der Rhapsodien wenigstens da mit einiger Zuversicht für die Reconstruirung orphischer Dichtung und Lehre verwenden können, wo sich ein Anschluss derselben an ältere Lehren und Phantasien orphischer Theologie nachweisen lässt. — [Diese aus der 1. Aufl. unverändert herübergenommenen Ausführungen entsprechen noch heute völlig meinen Ueberzeugungen. Andere haben seitdem abweichende Meinungen vorgetragen, z. B. Gomperz, *Griech. Denker* 1, 430 f. Dass aber Gruppes Nachweis der Thatsache, dass Plato die rhapsodische Theogonie nicht kennt, „vollständig misslungen" sei, hat mit fassbaren Gründen noch Niemand zu beweisen versucht; bis ein solcher Beweis gelungen wäre, hat der Glaube an ein hohes Alter der Rhapsodien nichts, worauf er ernstlich fussen könnte.]

6. Zu S. 163.

Vorgeburten des Pythagoras. — Seine Hadesfahrt. 454 Schon die Verse des Empedokles 430 ff. scheinen auf die wunderbare Fähigkeit des Pythagoras, längst Vergangenes aus früheren Lebenszuständen sich ins Gedächtniss zu rufen, anspielen zu sollen. Jedenfalls früh ausgebildet worden muss die Sage sein, in der berichtet wird, wie Pythagoras nachwies, dass er einst als Euphorbos der Panthoïde, den Menelaos im troischen Kriege erlegte, gelebt habe. Diese Sage wird sehr oft erzählt oder in Andeutungen berührt (s. Diodor. 10, 6, 1—3. Schol. V. Il. P. 28; Max. Tyr. 16 [I 287 f. R.]; Porphyr. *V. Pyth.* 26. 27; Jamblich. *V. P.* 63; Philostr. *V. Apoll.* 1, 1, 1; 8, 7, 4; *Heroïc.* 17; p. 192, 23 ff. Ks. Tatian *ad Gr.* 25; — Horat. *c.* 1, 28, 10; Ovid. *met.* 15, 160 ff.; Hygin. *fab.* 112; Lactant. *inst.* 3, 18, 15. Vgl. auch Kallimach. *fr.* 83[a] [von Schneider

völlig missverstanden], der den Pyth. selbst „Euphorbos" nennt, wie Horaz *a. a. O.*, Luc. *dial. mort.* 20, 3), immer so, dass zwischen Euphorbos und Pythagoras eine weitere ἐνσωμάτωσις der Seele nicht angenommen oder geradezu (wie bei Lucian, *Gall.* 17) ausdrücklich ausgeschlossen wird. (Warum gerade Euphorbos der Erkorene war? Dass er durch seinen Vater Panthus besonders nahe mit Apollo zusammenhängt, ähnlich wie Pythagoras [eine wahre ψυχὴ Ἀπολλωνιακή. Vgl. auch Luc., *Gall.* 16], kann doch kaum [wie Goettling, *Opusc.* 210; Krische, *de soc. Pythag.* 67 f. meinen] genügenden Anlass gegeben haben.) Den Euphorbos nahm in eine ganze Kette von Vorgeburten (Aethalides-Euphorbos-Hermotimos-Pyrrhos, Fischer auf Delos-Pythagoras) auf Heraklides Ponticus: Laert. Diog. 8, 4. 5 (übereinstimmend Hippol. *ref. haer.* p. 7, 81 ff. Mill. Porphyr. *v. Pyth.* 45; Tertull. *de an.* 28. 31; Schol. Soph. *El.* 62). Von Aethalides an (dem vielleicht, zu anderen Wundergaben, die Gabe des wunderbaren Gedächtnisses erst Herakl. andichtete) reichte hienach die Kraft der ἀνάμνησις im Leben und im Tode durch alle Glieder der 455 Kette bis zu Pyth. herunter (die Geschichte von dem Schild des Euphorbos wird hier, aus leicht zu errathenden Gründen, auf Hermotimos übertragen). Heraklides φησὶν περὶ αὑτοῦ τάδε λέγειν (τὸν Πυθαγόραν) heisst es bei Laertius; sehr möglich, dass der Ausdruck ungenau ist, Heraklides nicht (wie die Worte des L. D. eigentlich besagen) auf eine Aussage des Pythagoras (in einem Buche) sich berief, sondern ihn dies Alles (in einem Zwiegespräch) sagen liess. Hiebei wird er ausser der Verkörperung als Euphorbos, die er aus der Sage übernahm, alles Uebrige nach seiner Willkür gestaltet haben. Seine Fabel ist dann von Anderen frei variirt worden: zwei von der Fiktion des Her. ausgehende, aber in einzelnen Punkten von ihm abweichende Versionen (deren erste vertreten οἱ Πυθαγορικοί, die zweite Pythagoras selbst, in einem Buche? Πυθαγόρας φησίν, heisst es) stehen in den Schol. Apoll. Rhod. 1, 645. Was Gellius 4, 11, 14 mit Berufung auf Klearch und Dikäarch erzählt, weicht (ausser bei Euphorbos) von Heraklides völlig ab (und ist in den Namen nicht zu ändern), mag aber doch eine parodirende Umbiegung seiner Fabelei sein (wie man sie zwar weniger dem Klearch, sehr wohl aber dem Dikäarch zutrauen kann) und keine anderen Quellen haben. Ermuntert durch solche Vorgänger setzt dann Lucian im „Hahn" (c. 19. 20) die Parodirung jener Märchen fort. Ernsthaft benutzt scheinen die Berichte des Heraklides zu

sein in der γραφή, in welcher Pythagoras αὐτός φησι δι' ἑπτὰ καὶ διηκοσίων ἐτῶν ἐξ ἀΐδεω παραγεγενῆσθαι εἰς ἀνθρώπους (Laert. D. 8, 14): d. h. wie Diels, *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 3, 468 f. sehr wahrscheinlich macht, in jenem dreigetheilten, nicht vor dem 3. Jahrh. in ionischem Dialekt geschriebenen pseudopythagoreischen Buche, das Laert. D. 8, 6. 10 nennt und benutzt (vgl. Schol. Plat. *Rep.* 10, 600 B). Wenn dort P. berichtet, er sei „nach je 207 Jahren" aus der Unterwelt wieder ans Licht gekommen, so ist vielleicht, mit Zugrundelegung der Geburtenkette des Heraklides und der Chronologie des Apollodor (dann freilich erst im Anfang des letzten Jahrhunderts vor Chr.), so gerechnet: Pythagoras geb. 572, Pyrrhos 779, Hermotimos 986, Euphorbos 1193 (im 1. Jahre der Τρωϊκά nach Eratosthenes und Apollodor), Aithalides 1400. Dabei wäre freilich, von Anderem abgesehen, mit plumpem Missgriff von Geburt zu Geburt, statt vom Tode des A zur Geburt des B gerechnet. (Andere Intervalle geben die *Theologum. arithm.* p. 40 [216 = 6^3; Laert. 8, 14 hienach zu corrigiren — wie ich früher vorschlug — ist nicht räthlich]. Schol. Bern. Lucan. 9, 1 p. 289, 12 Us. [462. Verschrieben statt 432 = 2 × 216? Vgl. *Theol. ar.* p. 40, 30ff.]) — Eine pythagoreische Schrift aus der Zeit vor Heraklides, in der von jenen Vorgeburten berichtet worden wäre, lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Es könnte ja scheinen (wie es einst mir schien, *Rhein. Mus.* 26, 558), als ob die Verbindung, in der die Sagen von den Vorgeburten mit einem Bericht von der Hadesfahrt des Pythagoras stehen in Schol. Soph. *El.* 62 456 und bei Tertullian, *de an.* 28, eine ursprüngliche sei, die Vorgeburten als in einer pythagoreischen κατάβασις εἰς ᾅδου erzählt worden seien. Aber die Verbindung ist eine willkürliche und in dem pythagoreischen Buch von der Hadesfahrt so nicht denkbar: denn die Hadesfahrt wird dort in der parodischen, die Wahrheit des Geschehenen aufhebenden Form erzählt, die ihr Hermipp gegeben hatte. Auch ist nicht wohl denkbar, dass in einer Hadesfahrt die Vorgeburten berichtet wurden, deren sich P. ja lebend auf Erden und nicht in ekstatischem Zustande erinnerte, nicht aber von ihnen im Hades erfuhr. Eher konnte umgekehrt in einem Bericht über die Vorgeburten auch einiges über τὰ ἐν ᾅδου eingelegt sein; auch darauf erstreckte sich die ἀνάμνησις: s. Laert. D. 8, 4 extr. (S. die treffenden Einwendungen gegen meine früheren Ausführungen bei G. Ettig, *Acheruntica*, Leipz. Stud. 13, 289 f.) Alles dies gilt auch gegen Diels' Annahme

(*a. a. O.* p. 469)[1], nach der Heraklides Ponticus von den Vorgeburten des Pyth. bei Gelegenheit von dessen Hadesfahrt berichtet habe (in der Schrift περὶ τῶν ἐν ᾅδου), und als Erster den Pyth. in die Unterwelt habe fahren lassen. Dass er das überhaupt gethan hat, ist mit nichts zu beweisen oder wahrscheinlich zu machen. Ohne jeden Anhalt nimmt Diels an, dass, was Pythagoras nach Schol. Ambros. Od. α 371, „φησίν“· ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας, P. sage nicht in einer unter seinem Namen gehenden Schrift, sondern bei Heraklides (der in jenem Scholion nicht genannt wird) in einem Dialog. Es besteht kein Grund, zu bezweifeln, dass jene Worte (wie Lobeck, *Agl.* 944 annahm) aus einer dem P. selbst untergeschobenen Schrift stammen, in der er seine Ekstasis und ekstatischen Visionen schilderte (vgl. Schol. Aristot. 496 b, 1 f., 13 ff.). Ein weiteres bestimmtes Zeugniss für das Dasein einer solchen pythagoreischen Κατάβασις εἰς ᾅδου giebt es nicht (denn die γραφή bei Laert. 8, 14 wird, wie bemerkt, besser anders gedeutet). Aber die ziemlich frühe Entstehung wenigstens einer Sage von einer Hadesfahrt des Pythagoras (und ganz bestimmter tendenziöser Berichte darüber) bezeugt ja Hieronymos von Rhodos bei Laert. D. 8, 21 (dem man doch nicht ohne bestimmten Grund — mit Hiller, *Hier. Rh. fragm.* p. 25 — die Erfindung der Sage selbst zuschreiben darf. Was hätte auch Hier. für ein Interesse haben können, so etwas frei zu erfinden?). Auch die Verse des Komikers Aristophon bei Laert. 8, 38 lassen das Dasein solcher Sagen im 3. Jahrh. voraussetzen. Ob die Schrift über die Höllenfahrt des P. die Sage hervorrief oder durch schon vorher umlaufende Sagen hervorgerufen wurde, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls stand aber in der Schrift kein Bericht von den Vorgeburten des P., von denen (aber nicht von der Hades-

[1] Was Diels, *Parmenides* [1897] p. 15 vorbringt, um seine Annahmen zu stützen, könnte man nur dann gelten lassen, wenn man ignoriren wollte, dass seiner Vorgeburten sich Pythagoras — wie bereits oben bemerkt — auf Erden und nicht in ekstatischem Zustand, keineswegs ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος, erinnerte. Da das nun aber doch so ist, so bleibt die Diels'sche Annahme unhaltbar. — Was übrigens für ein „Rationalismus“ sich darin aussprechen mag (Diels *a. a. O.*), dass P. im Hades Hesiod und Homer bestraft sah, ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν (Laert. 8, 21) ist mir unverständlich. Das ist ja gerade recht antirationalistische Pfaffenpoesie (so versteht es auch, wie ich sehe, Dieterich, *Nekyia* 130). Hier liegt am wenigsten ein Hinderniss, die Entstehung des Hadesgedichtes in das 6. (oder die erste Hälfte des 5.) Jahrhunderts zu verlegen.

fahrt des P.) in der That Heraklides Ponticus zuerst ausgeführte (an die ältere Sage von P. und Euphorbos angelehnte) Nachricht gab.

7. Zu S. 219.

Der Myste, dessen Seele auf der ersten jener bei Sybaris gefundenen Goldtäfelchen redet, sagt v. 6. 7: ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν 510 στεφανοῦ ποσὶ καρπαλίμοισι, δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας. Dieses: ὑπὸ κόλπον ἔδυν — wird kaum etwas Anderes bedeuten als: ich suche (als ἱκέτης) Schutz an ihrem mütterlichen Busen (oder Schooss). Es wäre ja verlockend, hier mit Dieterich, *de hymn. Orph.* p. 38 an einen symbolischen Act zu denken, entsprechend der Ceremonie, mit der in Griechenland und anderswo die Adoption eines Knaben, seine Aufnahme in ein neues γένος symbolisch dargestellt wurde. (Namentlich Diodor 4, 39, 2 erzählt davon; s. dort Wesselings gelehrte Anmerkung; vgl. Preller, *Gr. Mythol.*[4] I 702.) Aber ein solcher symbolischer Act müsste, um Verbindung des μύστης mit der Göttin zu bewirken, doch in den ὄργια einst auf Erden bereits vorgenommen worden sein; hier sind wir im Hades, und es ist wenigstens nicht leicht zu glauben, dass im Hades, in Gegenwart der Göttin selbst (die doch einen nur symbolischen Act der bezeichneten Art unnöthig macht) dieses διέλκεσθαι τοῦ κόλπου vorgenommen gedacht werde. — Uebrigens ist es sehr richtig, 511 was Dieterich annimmt: dass die Weihe gelegentlich aufgefasst wurde als eine Adoption des μύστης durch die Göttin oder den Gott, eine Aufnehmung des Geweiheten in das göttliche γένος. Der δράκων (der den Gott selbst repräsentirt) διελκόμενος τοῦ κόλπου in den Sabazien scheint wirklich diese Bedeutung gehabt zu haben. Wenn der μύστης bisweilen *renatus* heisst, *in aeternum renatus* (Apulei. *met.* 11, 21; *C. I. Lat.* 6, 510. 736), der Tag seiner Einweihung sein *natalis sacer* (Apul. *met.* 11, 24: *natalem sacrum:* so ist dort zu schreiben), so wird man sich erinnern dürfen, dass jene feierlichen Adoptionsriten ebenfalls eine Neugeburt des θετὸς υἱός aus seiner neuen Mutter darstellten (s. Diodor. *a. a. O.* Daher heisst Hera die δευτέρα τεκοῦσα des Herakles, den sie adoptirt: Lycophron. 39; daher auch heisst der also Adoptirte ein δευτερόποτμος, d. i. ein Wiedergeborener. Hesych. s. v., am Schluss). Aus dieser Vorstellung erklärt sich auch am leichtesten, inwiefern der μυῶν, der den νέος μύστης in das göttliche γένος, dem er selbst bereits angehört, aufgenommen hat, der *pater*, *parens* des μύστης genannt werden kann (Apul. *met.* 11, 25;

Tertullian. *apologet.* 8; *ad nat.* 1, 7): er bewirkt dessen Eintritt in das eigene Geschlecht. (Griechisch heisst ein solcher mystischer „Vater“ vielleicht πατρομύστης. *C. I. Gr.* 3173. 3195.) — Diese Vorstellung einer Neugeburt durch die Weihe erinnert ja an christliche Gedanken von der „Wiedergeburt“ durch die Taufe (die ihrerseits aus älteren jüdischen Vorstellungen entwickelt sind: s. Anrich, *D. ant. Mysterienwesen* p. 111 Anm.). Sie ist dennoch eine unter Griechen selbst, und früh, entstandene. Die Weihe als Adoption in das göttliche γένος aufzufassen, scheint schon den μύσται der Eleusinien nicht ferne gelegen zu haben.

Im pseudoplatonischen *Axiochos* liest man, p. 731 D, in der Schilderung des χῶρος εὐσεβῶν: ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστί τις προεδρία, καὶ τὰς ὁσίους ἁγιστείας κἀκεῖσε συντελοῦσι. πῶς οὖν οὐ σοὶ πρώτῳ μέτεστι τῆς τιμῆς, ὄντι γεννήτῃ τῶν θεῶν; καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε (besser wohl δὲ) καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἅιδου πρότερον λόγος ἐνθάδε (d. h. in Athen) μυηθῆναι καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. — Hier wird offenbar Axiochos (denn er ist es, den Sokrates anredet) als γεννήτης τῶν θεῶν bezeichnet, weil und insofern er zu den μεμυημένοι gehört. Nach Wilamowitz (*Gött. Gel. Anz.* 1896 p. 984) hiesse er γεννήτης τῶν θεῶν einfach als Mitglied des γένος der Εὐπατρίδαι, dem er wahrscheinlich angehörte. Dass aber irgendjemand nur auf Grund der sehr gewöhnlichen Thatsache, dass er einem γένος angehört, das sich möglicher Weise in seinem fernsten Ursprung auf einen Gott zurückführt (was übrigens von den Εὐπατρίδαι gar nicht einmal feststeht) einen „Geschlechtsgenossen der Götter“ sich zu nennen gewagt habe, ist wenigstens mit Beispielen schwerlich zu belegen. Hier jedenfalls kann an dergleichen nicht gedacht werden. Aus dem allgemeinen Satz, dass die Geweiheten eine προεδρία im Hades haben, wird, mit einem „wie nun also“ —? (πῶς οὖν οὐ —) die Hoffnung auf Genuss eben dieser Ehre (τῆς τιμῆς —) für Axiochos hergeleitet, wie die Folge aus dem Grunde: da ist es doch rein unmöglich, dass als der Grund für diese Hoffnung angenommen und ausgesprochen werde etwas, was, wie die angenommene Abstammung des Axiochos von den Göttern, mit den Mysterien und den Privilegien der μύσται im Hades durchaus gar keinen Zusammenhang hat. Wenn es die (angebliche) Abkunft des Axiochos von den Göttern war, was ihm τιμή im Hades garantirte, so hatte es ja gar keinen Sinn, bei Erwähnung der also begründeten τιμή für Axiochos der ganz anders begründeten (und dabei doch

seltsamer Weise der Ehrung der Adeligen ganz gleichen) τιμή für die μεμυημένοι zu gedenken, und gar in Ausdrücken, die ganz unzweideutig den einzelnen Fall des Axiochos der allgemeinen Gattung der μεμυημένοι, als ein Beispiel, subsumiren. Dass überall nur von den Vorrechten der μεμυημένοι die Rede ist, zeigt auch der dritte und letzte Satz: in dem die berühmten Beispiele der Weihungen des Herakles und Dionysos wieder nur die Wichtigkeit des μυηθῆναι für die εἰς ᾅδου κατιόντας erhärten sollen.

γεννήτης τῶν θεῶν kann also Axiochos hier nur genannt werden, insofern er μεμυημένος ist. Warum freilich Er πρῶτος, vor anderen μεμυημένοι auf die Ehre der προεδρία Anspruch haben soll, das wird in unserem Texte nicht deutlich gesagt und wird sich auch kaum errathen lassen. Es scheint ja, dass Axiochos vor anderen Mysten noch eines besonderen Vorrechtes genoss. Ob er eine besonders hohe Stufe der τέλη, die nicht Jedermann zugänglich war und erst die eigentliche Götterverwandtschaft gewährte, erreicht hatte? ob das Geschlecht der Εὐπατρίδαι an der μύησις irgendwie activ betheiligt und dadurch den Göttern näher als Andere gerückt war? Auf jeden Fall muss sein Anspruch darauf, als γεννήτης τῶν θεῶν zu gelten, auf seiner Betheiligung an den Weihen zu Eleusis beruhen.

Und diese ihm durch die Weihen zugekommene Verwandtschaft mit den Göttern wird man, nach den oben berührten Analogien, sich nicht anders verständlich machen können, als indem man die μύησις (vielleicht nur ihre höchsten Grade) als eine symbolische Adoption durch die Gottheiten, eine Andeutung oder Darstellung des Eintrittes in das göttliche γένος sich denkt. Dass γεννήτης τῶν θεῶν für einen von den Göttern Adoptirten eine „sehr wenig passende Bezeichnung“ sei (Wil.), wird Niemand behaupten, der sich nur erinnern will, dass in Athen der Adoptirte εἰς τοὺς γεννήτας des Adoptirenden eingeschrieben wurde (Isaeus 7, 13. 15. 17. 43), oder, was ganz dasselbe besagt, εἰς τοὺς συγγενεῖς desselben (Isaeus 7, 27. 1). Damit wird er selbst γεννήτης der Mitglieder des γένος, in das er nun eintritt; er ist nun ihr γεννήτης, oder, wie es mit völlig gleichbedeutendem Ausdruck einmal bezeichnet wird, ihr συγγενὴς κατὰ τὴν ποίησιν ([Demosth.] 44, 32).

So also ist der voll Geweihete γεννήτης der Götterfamilie κατὰ τὴν ποίησιν.

8. Zu S. 365.

654 Zauberhafte Beschwörungen Verstorbener auf κατάδεσμοι, φιμωτικά aus später Zeit. — Anrufungen und Beschwörungen von ἄωροι und sonstigen νεκυδαίμονες aus früherer Zeit: s. oben p. 412. Späterer Zeit gehören die in Cypern (bei Kurion) gefundenen *Defixiones* an, die in *Proceedings of the society of bibl. archaeology* 13 (1890) p. 174 ff. edirt sind. Die *Defixiones* werden dort παραθῆκαι φιμωτικαὶ τοῦ ἀντιδίκου genannt (I 39 u. ö.), oder φιμωτικὰ καταθέματα (IV 15 u. ö.). φιμοῦν, φιμωτικόν steht in derbem ägyptisch-syrischen Griechisch gleichbedeutend mit den sonst zur Bezeichnung zauberhafter Bindungen üblichen καταδεῖν, κατάδεσμος (s. oben p. 88 Anm.). S. z. B. auch in dem Londoner Zauberbuch (*Brit. mus. pap.* 121) bei Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus.* (1893) p. 114, Z. 967 ff.: Anrufung eines Gottes (δεῦρό μοι καὶ —) φίμωσον, ὑπόταξον, καταδούλωσον τὸν δεῖνα τῷ δεῖνι κτλ.; *ibid.* p. 97, Z. 396 ff.: φιμωτικὸν καὶ ὑποτακτικὸν γενναῖον καὶ κάτοχος· λαβὼν μόλυβον ἀπὸ ψυχροφόρου σωλῆνος ποίησον λάμναν καὶ ἐπίγραφε χαλκῷ γραφείῳ (Erz ist Zaubermetall), ὡς ὑπόκειται, καὶ θὲς παρὰ ἄωρον (s. oben p. 412): es folgt der ganz barbarische Text. — Auf diesen kyprischen *Defixiones* also finden sich unter den Anrufungen regelmässig solche an unruhige Seelen Todter: an die δαίμονες πολυάνδριοι (πεπελεκισμένοι καὶ ἐσ[ταυρωμένοι? oder ἐσκολοπισμένοι? vgl. Lucian. *Philops.* 29] setzt VI 17 hinzu) καὶ βιοθάνατοι καὶ ἄωροι καὶ ἄποροι ταφῆς (τῆς ἱερᾶς ταφῆς IV 18): so I 30 f. u. ö. δαίμ. πολυάνδριοι werden Seelen von Hingerichteten sein sollen, deren Leiber hingeworfen worden sind auf den gemeinsamen Begräbnissstätten — wie in Athen in Melite: Plut. *Themist.* 22 —, den πολυάνδρια [vgl. Perizon. zu Aelian. *V. H.* 12, 21]). βιοθάνατοι εἴτε ξένοι εἴτε ἐντόπιοι werden angerufen IV 4. Gemeinsam angerufen werden: τύμβε πανδάκρυτε καὶ χθόνιοι θεοὶ καὶ Ἑκάτη χθονία καὶ Ἑρμῆ χθόνιε καὶ Πλούτων καὶ Ἐρινύες ὑποχθόνιοι καὶ ὑμεῖς οἱ ὧδε κατῳκημένοι ἄωροι καὶ ἀνώνυμοι (s. *Rhein. Mus.* 50, 20, 3): I 35 und nach gleichem Schema immer wieder. Wie hier, so begegnet auch sonst öfter Anrufung eines Todten zur Ausführung eines Fluches. Ein frühes Beispiel *C. I. Gr.* 539: καταδῶ αὐτοὺς (die Verfluchten) σοί, Ὀνήσιμε. (Attika, 4. Jahrh. vor Chr.). Die Tafel (bei Böckh I p. 487) erlaubt sowohl Ὀνήσιμε zu verstehen als Ὀνησίμη. Das Letztere (als Nominativ) zieht Wünsch, *Defix. Tab.* p. IV b, p. 25 (n. 100) vor, lediglich um jedes Beispiel der Anrufung

eines Todten zur Ausführung eines Fluches zu tilgen. Aber das beruht nur auf einer petitio principii; und bei Aufnahme des Ὀνησίμη (als des Namens der Fluchenden) wäre allermindestens ein Zusatz wie: ἐγώ, nach αὐτοὺς σοί — nothwendig, für den die Tafel keinen Raum bietet. Es wird bei dem sonst allgemein angenommenen Vocativ: Ὀνήσιμε bleiben müssen (an den sich auch das Folgende: πάντας — τηρεῖν, Z. 5—8 weit besser anschliesst, als, wie bei Wünsch, an das dahinterstehende Ἑρμῆ, Z. 8). Die Aufrufung des hier einmal mit seinem Eigennamen benannten (und dadurch doppelt stark zur Folgsamkeit gezwungenen [vgl. Kroll, *Rhein. Mus.* 52, 345 f.]) νεκυδαίμων selbst zur Vollstreckung des Fluches hat ja gar nichts Auffallendes: ähnliche Beispiele oben p. 412, und in den eben erwähnten kyprischen φιμωτικά. Vgl. auch noch *C. I. Gr.* 5858^b: δαίμονες καὶ πνεύματα (d. i. „Seelen") ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ θηλυκῶν καὶ ἀρρενικῶν, ἐξορκίζω ὑμᾶς. —

Der Gebrauch des Eingrabens solcher zauberhaften *Defixiones* war ungemein weit verbreitet. *Defigi diris deprecationibus nemo non metuit:* Plin. *n. h.* 28, 19. In lateinischem Sprachgebiet war freilich all dieser Gräuel noch weit mehr üblich als in griechischem. (Die lateinischen Defixionen jetzt gesammelt bei Wünsch, *Defix. Tab.* p. XXV f.) Die Sitte hielt sich lange und ist wohl noch heute nicht ganz ausgestorben. Auf römischer Seite sind noch im 7., 8. Jahrh. die Beispiele nicht gar selten. S. z. B. Pseudoaugustin. *homil. de sacrilegiis*, § 20. Auf griechischer Seite z. B. eine Geschichte bei Sophronius, *s. s. Cyri et Ioannis miracula* (s. VI) c. 55, p. 3625 (Migne): Zaubermittel, unter der Thürschwelle des zu Bezaubernden eingegraben, werden entdeckt und ausgegraben, und alsbald stirbt — nicht der Bezauberte, sondern der Zauberer.

12. Aug. 1897.

S. 62 Z. 1 der Anm. lies: Apolloheiligthum.

Register.

B.

C.

D.

F.

G.

H.

L.

L.

N.

O.

P.

Q.

R.

U.

V.

W.

X.









